Preot Profesor Dr. Petre Vintilescu




# LITURGHIERUL EXPLICAT




Editura Institutului Biblic şi de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române




# LITURGHIERUL EXPLICAT

Preot Profesor Dr. PETRE VINTILESCU

# LITURGHIERUL EXPLICAT

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
**TEOCTIST**
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE





EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1998

Ediția întâi a acestei cărți a apărut în Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972.

Viziunea grafică: EMIL BOJIN

Coperta I: *«Taina mântuirii neamului omenesc»* (fragment dintr-un tetraptic, sec. 12, M-rea Sf. Ecaterina, Sinai).

Coperta IV: *Potir*, sec. 16.



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

ISBN 973-9130-91-7

## CUVÂNT ÎNAINTE

*Noul Testament și scrierile creștine timpurii ne vorbesc cu claritate despre importanța adunării euharistice în viața comunităților de credincioși din timpurile apostolice și post-apostolice. De altfel, literatura primelor veacuri creștine este într-o bună măsură liturgică. Atunci, ca și astăzi, taina Sfintei Euharistii, îi strângea laolaltă pe toți cei care nu doar împărtășeau aceeași credință în Hristos cel răstignit, înviat și înălțat la Ceruri, ci se și împărtășeau, sub chipul pâinii și al vinului, cu înseși Trupul și Sângele Lui de-viață-dătătoare. Liturghia a asigurat, la început, și cadrul cunoașterii miezului credinței creștine, căci prin cuvânt, ritual și lucrarea tainică a harului Duhului Sfânt se actualizează, de fiecare dată, întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat. Locul central pe care l-a ocupat dintotdeauna Sfânta Euharistie în viața Bisericii l-ar putea explica, într-un chip aparte, pericopa evanghelică în care citim despre arătarea lui Hristos cel înviat celor doi ucenici ce mergeau întristați spre Emaus (Luca 24, 13—35). Degeaba Îl știuseră aceștia, în zadar se îndureraseră ei din pricina celor petrecute cu El în Ierusalim, căci în clipa întâlnirii Lui, după slăvita Sa înviere, nu reușiseră să-L recunoască. Convorbirea nu fusese îndeajuns spre a-L descoperi pe dumnezeiescul lor însoțitor. Momentul întâlnirii cu adevărat a lui Hristos cel înviat, va fi cel al «frângerii pâinii» :* «Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut» *(Luca 24, 30—31). Înțelegem din cuvintele Sfintei Scripturi că nu-L vom putea întâlni și cunoaște pe Hristos cel viu nici în cărți, nici în sisteme de gândire — fie ele și creștine —, nici în înduioșarea cea repede trecătoare. Doar în Sfânta Liturghie, Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu Se face trup și Se jertfește pentru noi, chiar în fața noastră, pentru a ni Se putea împărtăși, apoi, fiecăruia, în chip văzut.*

*Comuniunea cu Hristos nu este o simplă idee frumoasă, o imagine poetică sau o stare ideală, de neatins, ci este împărtășirea noastră reală cu Sfântul Său Trup și Sânge, adică împărtășirea de viața Sa dumnezeiască. Ochii sufletești ni se «deschid» spre a-L cunoaște și recunoaște pe Hristos ori de câte ori ne apropiem, cu sacră înfiorare, de Sfânta Euharistie. Altminteri, vederea lăuntrică rămâne nesigură,*

*înşelătoare, Hristos cel adevărat rămânându-ne străin, şi înstrăinaţi fiind şi noi de viaţa cea* «din belşug» *(Ioan 10, 10) făgăduită de El.*

*Săvârşirea tainei Sfintei Euharistii, ce revine doar slujirii preoţeşti, are loc însă numai în cadrul slujbei Liturghiei — inima vie a cultului public al Bisericii —, în care fiecare rostire, gest şi mişcare liturgică ale preotului au o obârşie şi nişte înţelesuri de adâncime, care nu trebuie să rămână necunoscute celui care oficiază. Căci, în Biserică totul este purtător de semnificaţie, rânduiala liturgică tâlcuind în formele proprii închinării de obşte tot conţinutul credinţei celei mântuitoare.*

*Nevoii de înţelegere matură a înfricoşatei slujiri a Sfintei Liturghii îi răspunde, cu prisosinţă,* Liturghierul explicat, *scriere de frunte a liturgiologiei ortodoxe româneşti, pe care o datorăm unuia dintre străluciţii dascăli de Teologie pe care i-a avut Biserica noastră : Preotul profesor Petre Vintilescu. Începând cu descrierea slujbelor premergătoare Liturghiei şi continuând cu cea a Liturghiei propriu-zise, totul capătă o altă limpezime prin interpretările — literală, istorică, dogmatică — aduse şi sprijinite pe textele unor autori precum sfinţii Gherman al Constantinopolului, Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicului. Formulelor şi ritualurilor liturgice li se descoperă uimitoarele lor semnificaţii spirituale, dovedindu-ni-se, şi în acest fel, că folosul sufletesc al celui ce participă la Sfânta Liturghie creşte o dată cu înţelegerea şi meditaţia asupra orânduielii ei.*

*Încredinţat de sporul pe care* Liturghierul explicat *îl poate aduce slujirii noastre preoţeşti, dar şi evlaviei mirenilor dreptmăritori, binecuvântăm apariţia acestei noi ediţii a cărţii, cu nădejdea că se va întări astfel lucrarea misionară şi de zidire duhovnicească a Bisericii noastre.*

La sărbătoarea Celor Patruzeci de Mucenici, 1998

† Teoctist

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

## *NOTĂ*

*(la ediția întâi)*

*În lucrarea de față sunt reunite iarăşi în volum, aşa cum fuseseră concepute şi redactate inițial în stare de manuscris, capitolele publicate disparat între anii 1953 şi 1964 în revistele Bisericii Ortodoxe Române. Ele au ca obiect prezentarea istorică, exegetică şi tipiconală a slujbelor bisericeşti de seara, de dimineața şi a Sfintei Liturghii, servicii care alcătuiesc conținutul principal şi major al cărții numite L i t u r g h i e r.*

*Având astfel caracterul unui manual, volumul de față poate însemna un ajutor la îndemâna studenților şi elevilor din şcolile teologice şi, ocazional, nu mai puțin şi a clericilor parohiali.*

AUTORUL

# CARTEA NUMITĂ LITURGHIER

**1. Denumirea și cuprinsul. — 2. Problema unui formular al Liturghiei în primele veacuri creștine. — 3. Formatul și structura Liturghierului în manuscrise, ediții și traduceri.**

## 1. DENUMIREA ȘI CUPRINSUL

Denumirea de *Liturghier* se dă în limbajul bisericesc curent cărții în care se cuprinde slujba sau oficiul Sfintei Liturghii. Oficial însă, atât în manuscrise cât și în edițiile tipărite, această carte poartă de obicei titlul de *Dumnezeieștile și sfintele* sau *Sfintele și dumnezeieștile Liturghii ale celor între Sfinți Părinții noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*, adică cele trei formulare după care se oficiază Sfânta Liturghie în cursul anului, aproape în toată Biserica Ortodoxă a Răsăritului. Tot atât de des, dacă nu chiar mai des, cu deosebire în trecut, s-a întrebuințat forma de singular, denumindu-se cartea ca și oficiul sau slujba în sine cu expresia de «Dumnezeiasca Liturghie» sau «Sfânta și dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Marelui Vasile și a Sfântului Grigore Dialogul», ori câteodată simplu: «Liturghie». Extrem de rar și cu totul întâmplător a găsit o întrebuințare oficială, ca titlu principal, denumirea de *Liturghier* (Λειτουργικόν), completată însă cu adaosul: «cuprinzând cele trei Liturghii ale celor între Sfinți Părinții noștri...», ca în edițiile grecești de Roma, 1683, Veneția, 1714, de Ierusalim, 1908, precum și în ediția Liturghierului slav, tipărit la Mânăstirea Dealu în anul 1646 *(Liturghiarion adică Slujebnik cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, a lui Ioan Gură de Aur* etc.). Ediția de București, 1937, folosește sub o formă mai timidă acest termen, înscriindu-l cu rol de subtitlu pe coperta interioară, în timp ce cea de deasupra este rezervată formulei oficiale tradiționale. Dintre toate Bisericile Ortodoxe, numai cele de limbă slavă au adoptat ca titlu oficial termenul de *Liturghier (Slujebnik)*. Ediția greacă de Atena, 1948 [1], folosește titlul oficial de Ἱερατικόν.

Când această carte este întocmită pentru Liturghia cu arhiereu și se află completată cu rugăciunile respective pentru hirotonii, hirotesii, sfințirea antimisului etc., poartă denumirea de *Arhieraticon* (Ἀρχιερατικόν, Чиновникъ архіерейскій).

Toate aceste titluri sunt depășite însă de cuprinsul real al *Liturghierului* în formatul său actual, deoarece, în afară de oficiul Litur-

1. Scoasă sub îngrijirea mitropolitului de Filipi și Neapolis, Hrisostomos.

ghiei propriu-zise, el conţine şi alte servicii şi rugăciuni. Unele din acestea sunt oficii independente de Liturghie, ca, de exemplu, Vecernia, Miezonoptica şi Utrenia, care, în epoca mai nouă, şi anume începând treptat de prin veacul al XVI-lea, au ajuns să reprezinte în cele din urmă, împreună cu Liturghia, elementul permanent sau fix prin excelenţă din conţinutul *Liturghierului*. Alte părţi se găsesc într-un raport general sau ocazional cu Liturghia sau cu celelalte oficii. Sunt astfel în primul rând acele rugăciuni şi formule scurte, care de fapt fac parte integrantă din serviciul Utreniei şi Liturghiei, ca piese variabile sau de schimb, pentru adaptarea slujbei la calendar sau la diferite momente ale anului liturgic. În numărul acestora intră ecfonisele sau vosglasurile ecteniei mici dinainte de Evangheliile Sfintelor Patimi, ecfonisele sau vosglasurile Utreniei din Săptămâna Luminată, după fiecare odă a canonului, apolisele sau otpusturile Vecerniei, Utreniei şi Liturghiei la praznicele împărăteşti, apolisele zilelor săptămânii, isodicalele sărbătorilor împărăteşti, adică stihurile ce se cântă când se face intrarea cea mică de la Liturghia catehumenilor (vohod) şi ectenia la scoaterea Cinstitei Cruci (14 septembrie). La acestea trebuie adăugate acele «cereri la felurite trebuinţe din viaţa omului», constând din rugăciuni ce se citesc la Proscomidie şi din ectenii speciale, care se intercalează spre partea finală a ecteniei mari şi a celei de după citirea Evangheliei, precum şi a celor corespunzătoare de la Vecernie şi Utrenie.

Se găsesc în acelaşi timp părţi care stau numai în legătură mai mult sau mai puţin indirectă cu Liturghia, ca, de exemplu, rânduiala sau canonul Împărtăşirii şi rugăciunile de mulţumire de după Dumnezeiasca Împărtăşire, precum şi sinaxarul sau calendarul fix cu numele sfinţilor de care trebuie să se facă amintire în zilele de Liturghie, la serviciul Proscomidiei, în cursul dipticelor, după epiclesă şi în apolise. În epoca cea nouă a *Liturghierului* slav şi român, îndeosebi, au ajuns un element aproape permanent acele capitole speciale de reguli sau de îndrumări, intitulate «Rânduială», ca, de exemplu, cele de la începutul cărţii privind slujba Vecerniei şi Privegherii, ori în cuprinsul sau spre finele acestei cărţi, sub titlul de «Învăţătură» şi «Povăţuiri», privind săvârşirea Liturghiei Darurilor celor mai înainte sfinţite, scoaterea Sfântului Aer (epitaf), precum şi cele pe care trebuie să le ştie şi să le aibă în vedere preotul în legătură cu oficiul Sfintei Liturghii.

Mai mult ori mai puţin fluctuabile în conţinutul *Liturghierului*, nu numai de la o epocă la alta sau de la o Biserică naţională la cealaltă, ci, chiar în ediţii aproape succesive, ocupând locuri variabile în ordinea din cuprinsul acestora, apar acele imne, rugăciuni sau molitfe care, prin natura lor, sunt proprii *Molitfelnicului* sau *Evhologhiului* ori altor cărţi de ritual, dar se citesc sau se cântă în biserică, în legătură ori chiar independent de oficiul divin. Astfel, se pot număra aici troparele şi condacele ce se cântă în altar pentru mărirea fastului la sărbători mari, când se slujeşte în sobor. De asemenea, rugăciunile pentru binecuvântarea salciei în Duminica Floriilor, a colivei, a brânzei, ouălor, stru-

gurilor, la 6 august, şi a oricărei pârgi de struguri, de fructe şi a cărnurilor în Duminica Paştilor, aduse, în general, ca prinoase de credincioşi, precum şi rânduiala parastasului cu rugăciunile de iertare pentru cei adormiţi.

Nu lipsesc ediţii în care numărul pieselor fluctuante întrece ori este mai redus decât cel descris aici, care a devenit aproape tradiţional *Liturghierului* românesc. El se găseşte, în această privinţă, dacă nu absolut identic cu *Slujebnikul* slav, cel puţin într-o foarte apropiată asemănare. O înfăţişare ceva mai simplificată are *Liturghierul* grec, deşi cuprinde în schimb părţi străine celorlalte, ca, de exemplu, slujba Aghiazmei mari la Bobotează şi cea a Vecerniei din Duminica Pogorârii Sfântului Duh etc. Ediţiile de Tripolis (Egipt), 1892, şi de Atena, 1924, apar chiar ca nişte mici Evhologhii prin înregistrarea unor rugăciuni ca : cele pentru cei ce se pocăiesc, pentru preotul ce se ispiteşte în somn, pentru femeia lăuză, pentru copilul care merge la şcoală etc. Cu un caracter şi mai pronunţat de Evhologhiu mic se înfăţişează *Liturghierul* român scris cu mâna în anul 1699 de dascălul Vasile Sturza Moldovanul [2]. Motivul pentru care au fost adăugate aici numeroase rugăciuni, care, în chip obişnuit, se găsesc la locul lor în *Molitfelnic*, va fi fost, poate, nu atât de ordin practic, cât dictat de greutatea ce se întâmpina în procurarea acestei din urmă cărţi. Considerente de ordin practic, desigur, au stat la baza inovaţiei aplicate acelei *Liturghiarion adică Slujebnik* slavon, tipărit la Mânăstirea Dealu în anul 1646, în care s-au adăugat, pe lângă formularele Liturghiei, cele 12 pericope evanghelice ale Sfintelor Patimi, precum şi cele ale Apostolului şi Evangheliei la praznicele împărăteşti, la cele ale Sfintei Fecioare şi la sărbătorile sfinţilor. Aceeaşi curiozitate caracterizează şi *Liturghierul* manuscris al popii din Suiug, Bihor (copiat în anul 1724 după altul, pare-se mult mai vechi), care are anexat la sfârşit textul celor 11 pericope cu Evangheliile Învierii [3].

Prin felul rugăciunilor din oficiile care formează conţinutul său permanent şi fix, cât şi prin natura şi destinaţia sa, *Liturghierul* are însă un caracter special şi cu totul deosebit în comparaţie cu celelalte cărţi de ritual. Acestea din urmă sunt citite cu voce tare la serviciul religios, satisfăcând o cerinţă a cultului public şi pregătind dispoziţia sufletească pentru lucrarea harului, dar îndeplinesc în acelaşi timp şi o funcţiune instructivă şi edificatoare. În consecinţă, ele pot fi folosite de credincioşii mireni chiar în afara sfântului locaş, ca lectură spirituală, în timp ce *Liturghierul* este, dimpotrivă, destinat exclusiv preotului şi numai pentru a fi întrebuinţat în biserică. Nu chiar fără dreptate însemna deci monahul moldovean Evloghie, în nota de la sfârşitul ediţiei *Liturghierului* de Iaşi, 1759, diortosit de el, că «nu este cazanie sau istorie Sfânta

---

2. La Biblioteca Academiei Române, secţia manuscrise, sub nr. 707. Vezi descrierea lui la I. Bianu şi R. Caracaş, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, t. II, Bucureşti, 1913, p. 459—460.
3. Vezi «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36.

Liturghie, ci tocma însuşi dumnezăieşti şi de Duhul Sfântu suflate cuvinte». Liturghierul este astfel un ἱερατικόν (adică o carte a preotului sau pentru preot), aşa precum se intitulează ediţia tipărită la Constantinopol în anul 1895, denumirea care era pe deplin proprie îndeosebi pentru structura Liturghiei din vechile manuscrise, în care ecteniile diaconului nu se intercalau printre rugăciunile preotului, ci formau un manual aparte. Numirea de *Ieratikon* nu-şi pierde însă sensul nici astăzi, deoarece, în majoritatea cazurilor, adică în lipsa diaconului, ecteniile cad tot în sarcina preotului. Caracterul de ieratikon al *Liturghierului* este subliniat prin însăşi înmânarea lui publică, de către arhiereu, preotului, la hirotonie, ca simbol al atribuţiei sale sacramentale sau sfinţitoare, esenţială preoţiei în genere.

Dintre rugăciunile care alcătuiesc conţinutul stabil sau permanent al *Liturghierului,* în oficiile Vecerniei, Utreniei şi Liturghiei propriuzise, una singură — «Rugăciunea amvonului» — este rostită de preot în auzul credincioşilor, rezumând parcă «toate cererile şi rugăciunile citite de preot, tainic, în sfântul altar». De aceea, *Liturghierul* este considerat cartea de taină a preotului şi a episcopului [4], epitet justificat pe deplin prin caracterul înalt şi tainic al rugăciunilor amintite, prin care sfinţiţii slujitori se adâncesc şi se transportă în duh, cerând curăţirea şi învrednicirea lor şi a credincioşilor de a se sfinţi prin aducerea Jertfei Euharistice.

Într-o definiţie largă şi oarecum liberă, despre *Liturghier* am putea spune că este cartea unde se găseşte consemnat limbajul admis pentru Biserică să vorbească lui Dumnezeu pentru a-I exprima omagiul ei de laudă, de doxologhisire şi de mulţumire, precum şi dorinţele sau cererile ei. În multe din expresiile sale, acest limbaj este comun şi graiului religios al drepţilor Vechiului Testament ; în ceea ce are însă mai expresiv, mai viu şi mai caracteristic, el este însufleţit de duhul filialităţii, căci, prin acest limbaj sfânt, Biserica se roagă cu Fiul lui Dumnezeu şi prin El, iar la rândul Său El însuşi se roagă cu noi, pentru noi şi în noi (Ioan 14, 20).

În forma lui embrionară, acest limbaj s-a închegat în Ierusalim, îndată după pogorârea Sfântului Duh la sărbătoarea Cincizecimii şi s-a răspândit o dată cu Biserica în toată lumea creştină. Urmând fluxul şi refluxul râvnei religioase, formele acestui limbaj liturgic au avut faze de îmbogăţire şi de simplificare, de cizelare şi de particularizare în dialecte liturgice. Aşa precum diferite cărţi ale Sfintei Scripturi marchează fazele succesive ale istoriei Revelaţiei dumnezeieşti, tot aşa şi în diferite piese ale *Liturghierului* se pot distinge straturile pietăţii creştine depozitate în epoci diferite, cu deosebirea că în Biblie predomină cuvântul lui Dumnezeu către om, pe când Liturghia este forma în care se înalţă mai mult cuvântul omului pentru proslăvirea şi implorarea lui Dumnezeu.

---

4. Prof. A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea tainică* (în limba rusă), în «Îndrumător pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30, 31, 32, p. 327—328 şi 358.

Unul din principalele documente ale acestei pietăţi creştine se găseşte reprezentat prin *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe. În rugăciunile lui se află condensată pietatea oficială a Bisericii, de la începuturile ei până astăzi ; în ele s-a revărsat şi s-a exprimat simţirea religioasă a nenumărate generaţii creştine, care s-au ţinut pe linia neschimbată a dreptei credinţe, iar codificarea acestor rugăciuni, care alcătuiesc limbajul liturgic al Bisericii Ortodoxe, a găsit o formă specifică de închegare o dată cu desăvârşirea organizării vieţii bisericeşti. *Liturghierul* are deci o istorie a lui.

*Liturghierul* este socotit indispensabil sfinţiţilor slujitori bisericeşti, în timpul serviciului divin, dar cu deosebire în oficiul Liturghiei. «Cartea ce se cheamă Liturghier», aşa precum se dă sfat în capitolul intitulat *Povăţuiri*, «este negreşit trebuincioasă pentru slujire. Pe de rost, rugăciunile să nu se zică, căci pe de o parte se poate întâmpla să se uite şirul rugăciunilor şi chiar al cuvintelor care au cea mai mare însemnătate în săvârşirea Dumnezeieştilor Liturghii ; iar pe de alta, preotul, întâmplându-se să se încurce, nu ştie ce face şi ce zice şi, prin aceasta, pe lângă greşelile dogmatice ce le poate săvârşi, mai poate aduce şi pe creştinii ascultători la îndoială. De aceea, preotul care nu păzeşte aceasta, foarte greşeşte şi-şi atrage asupră-şi dreapta pedeapsă a episcopului său».

## 2. PROBLEMA UNUI FORMULAR AL LITURGHIEI ÎN PRIMELE VEACURI CREŞTINE

S-ar putea admite ca o astfel de obligaţie să nu fi fost neapărat indispensabilă în primele zile ale vieţii creştine, când Liturghia se rezuma la un rit simplu al Sfintei Euharistii. Necesitatea unei astfel de cărţi şi folosirea ei în oficiu era firesc să se impună însă pe măsură ce viaţa bisericească, al cărei centru îl reprezenta Liturghia, a început să se dezvolte, mai ales după ce ea a ajuns să se organizeze cu totul independent de cultul mozaic de la Templu şi sinagogă. Asupra epocii în care formularele Liturghiei au intrat în uzul bisericesc, părerile specialiştilor se găsesc împărţite. După unii dintre aceştia [5], nu s-ar putea vorbi de consemnarea Liturghiei în scris mai înainte de finele veacului al IV-lea, aşa încât *Liturghierul* n-a putut căpăta o existenţă istorică decât în veacul următor. Renaudot îndeosebi şi Lebrun, ca de altfel şi fostul profesor A. Dmitrievschi de la Academia duhovnicească din Kiev [6], invocă drept un argument peremptoriu în susţinerea acestei teze următorul text din scrierea *Despre Sfântul Duh* (cap. 27, pgf. 66, P.G., XXXII, 187) a Sfântului Vasile cel Mare, pentru ca, printr-o interpre-

5. Ca, de exemplu : Pierre Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. II, 1777 ; Ios. Bingham, *Origines sive antiquitates Ecclesiae*, traducere latină, Halle, 1727, XIII, c. V, par. III ; Euseb. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfurt, t. I, 1841, p. IX—XI ş. a.
6. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 355.

tare îngustă, să ajungă a afirma că rugăciunea Sfintei Jertfe (Anafora) n-a fost fixată în scris decât după acest Părinte bisericesc. «Care dintre sfinţi», se întreba el, «ne-a lăsat în scris cuvintele pentru invocarea Sfântului Duh la vremea când se sfinţesc Pâinea Euharistiei şi Potirul binecuvântării ? Căci noi nu ne mulţumim numai cu acelea de care fac amintire Apostolul şi Evanghelia, ci rostim şi altele, atât înainte cât şi după acestea, pe care le-am primit din tradiţia nescrisă, ca unele care au putere în privinţa Tainei».

Textul în care se încadrează acest pasaj în scrierea menţionată mai sus a devenit canonul 91 al acestui Sfânt Părinte. Aici el constată că unele «dintre dogmele şi propovăduirile ce se păstrează în Biserică» s-au transmis prin scrierile Sfinţilor Apostoli — «Apostolul şi Evanghelia», cum le menţionează el în general ; «pe altele» însă, adaugă Sfântul Vasile, «le-am primit din tradiţia Apostolilor predanisită nouă în taină». În categoria acestora din urmă el numără, precum am văzut, şi epiclesa. Trebuie să remarcăm însă că, în acest chip, se semnalează pur şi simplu faptul că rugăciunea invocării Sfântului Duh peste darurile euharistice nu face parte dintre cele ce ni s-au transmis prin sfintele scrieri ale Noului Testament, căci în textul respectiv Sfântul Vasile cel Mare nu se referă la alţi sfinţi, decât la aceia care sunt autori ai cărţilor canonice ale Noului Testament, în care nu se găseşte însemnată decât istorisirea momentului instituirii Sfintei Euharistii, fără ca vreunul din ei să ne fi dat şi celelalte amănunte ale ritualului îndeplinit înainte şi după acel moment, lăsându-ni-l numai prin tradiţie orală. A admite deci că acest Sfânt Părinte ar fi vrut să afirme că acest element al tradiţiei n-ar fi fost consemnat în scris înainte de dânsul, ar însemna să forţăm textul în cauză, venind în contrazicere, pe de o parte, cu Sfântul Chiril al Ierusalimului care, în *Cateheza XXII*, 7 (pe la mijlocul veacului al IV-lea), face menţiune despre rugăciunea epiclesei, în termeni care aproape reproduc textul ei cunoscut ; pe de altă parte, cu însuşi faptul că formularul *Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare* este o prelucrare a celui atribuit Sfântului Apostol Iacob, elemente deci care nu justifică părerea că oficiul Sfintei Liturghii nu ar fi primit o redactare scrisă înainte de finele veacului al IV-lea.

Alţi autori [7], deşi convin că nu poate fi nici o îndoială despre întrebuinţarea unor formulare cu slujba Liturghiei în veacul al IV-lea, nu admit totuşi existenţa acestora în primele trei veacuri ; nu lipsesc însă nici cei care susţin că nimic nu se poate opune la fixarea originii *Liturghierului* în această primă perioadă din istoria Bisericii [8], începuturile

7. Ca de exemplu : Henr. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Lipsca 1847—1853, t. IV, p. 31 ; L. Duchesne (la F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 189, n. 1).

8. L. A. Muratori, *Liturgia romana vetus...*, Veneţia, 1748, t. I, p. 3 ş. u. ; Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris-Bruxelles, 1878, p. 134 ş.u. ; Dr. Teodor Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», XI (1892), p. 64 ş.u.

lui putându-se ridica, după unii, chiar până în epoca Părinţilor apostolici [9].

Fapt este însă că, în afară de scrierile care ne procură descrieri generale, aluzii, menţiuni şi chiar unele propoziţii liturgice, literatura creştină din primele trei veacuri nu ne-a transmis nici un izvor direct al Liturghiei sub forma unei cărţi cu slujba ei. Ar însemna totuşi să ne împotrivim logicii elementare dacă din această cauză am ajunge să conchidem în chip absolut la inexistenţa oricărui text liturgic, chiar în această epocă. În primul rând, pentru că nu se poate presupune că toţi liturghisitorii reprezentau personalităţi cu un elan religios şi cu o capacitate de improvizaţie excepţională, care să fi putut înlătura nevoia de un text scris pentru susţinerea memoriei, mai cu seamă că, aşa cum reiese din prima *Apologie* a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful, precum şi din alte scrieri ale veacului al III-lea, Liturghia ajunsese deja în această vreme la o mare dezvoltare. Desigur, nu trebuie să încercăm a descoperi în primele veacuri un formular liturgic după imaginea exactă a celui din uzul actual, care este el însuşi rezultatul unei evoluţii dictate nu numai de preferinţe şi practicitate, ci şi de mijloace, de tehnică, dar mai ales de concepţia adoptată pentru formatul unei astfel de cărţi bisericeşti. La început, în stadiul de simplitate al Liturghiei, totul se va fi redus la însemnarea în scris a rugăciunilor sau formulelor principale, din care consta atunci slujba, şi cel mult a unor reguli sumare asupra acţiunilor. O astfel de formă se întâlneşte chiar pe la finele veacului I, în capitolele IX şi X ale scrierii *Didahia celor 12 Apostoli* (între anul 80 şi 100 d.Hr.), care se referă la săvârşirea Sfintei Euharistii şi la mulţumirile de după împărtăşire : «Iar Euharistia aşa s-o faceţi : mai întâi pentru potir (rugaţi-vă aşa) : Mulţumim Ţie, Tatăl nostru... Iar la frângerea pâinii (ziceţi) : Mulţumim Ţie, Tatăl nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa... Iar după împărtăşire mulţumiţi aşa : Mulţumim Ţie, Părinte Sfinte, pentru numele Tău cel Sfânt etc.».

Această rânduială sumară a ritului euharistic se găseşte încadrată, împreună cu câteva reguli privitoare la botez, într-o minusculă colecţie, în al cărei cuprins intră reguli tot atât de scurte de purtare în anumite împrejurări, elemente catehetice, sfaturi morale şi indicaţii în legătură cu organizarea comunităţii. După aspectul ei în ansamblu, această scriere este ceea ce s-ar putea numi un manual de viaţă bisericească, în care capitolele privitoare la Sfânta Euharistie înfăţişează documentul cel mai vechi despre starea embrionară a formularului liturgic. S-ar putea spune, cu alte cuvinte, că existenţa *Liturghierului* nu este cu neputinţă de admis sau cel puţin de presupus încă de pe când el nu căpătase acest titlu.

Din aceste prime date trebuie să reţinem că în epoca de la începutul istoriei Bisericii, ca încă multă vreme mai târziu, când viaţa creştină se concentra şi se desfăşura îndeosebi în legătură cu cultul (cate-

9. Fred Probs, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892, p. 1—19.

humenatul, penitența publică, asistența samarineană etc.), formularul oficiului era firesc să se găsească în codicele sau colecția de reguli după care se cârmuia viața bisericească a comunității. Concepția aceasta primară despre formularul liturgic, ca parte integrantă a manualului de viață creștină, statornică vreme îndelungată în practică, se verifică pe deplin în lumina clară a istoriei din veacul al IV-lea, printr-o serie de documente, cunoscute sub denumirea generală de «Rânduieli bisericești». În această categorie intră :

a) *Canoanele atribuite lui Ipolit ;*

b) Așa-numita *Rânduială a Bisericii egiptene ;*

c) *Testamentum Domini ;*

d) *Constituțiile Apostolice* și

e) *Constituțiile date prin Ipolit* sau *Epitome (Constituțiilor Apostolice).*

Aceste documente ne înfățișează Liturghia din regiuni bisericești diferite, în desfășurarea ei normală și completă, având un cuprins foarte înrudit între ele și în deplină consonanță cu diferitele mențiuni și formule risipite în literatura creștină a veacului al III-lea îndeosebi [10]. De fapt, ele reprezintă mărturii autentice despre starea vieții bisericești imediat anterioară veacului al IV-lea, reproducând, în ceea ce privește Liturghia, gradul de dezvoltare pe care ea îl atinsese deja în cursul veacului al III-lea.

Aceste documente sunt calificate adesea cu epitetul de «formulare ideale» [11], înțelegându-se prin aceasta că, în general, Liturghiile din cuprinsul colecțiilor menționate nu erau formulare liturgice uzuale, ci aveau un caracter literar, fiind adică în general compilații datorate unor autori care au avut la îndemnă documente anterioare. Admițând *talequale* acest punct de vedere al criticii, suntem deci îndreptățiți, în ordinea celei mai stricte logici, să nu ne îndoim de existența unor formulare ale Liturghiei înainte de veacul al IV-lea, într-o factură corespunzătoare concepției curente în acea epocă, formulare ce au putut servi ca material de compilație. Dacă admitem teza spre care înclină în general critica, anume că originea acestor «Rânduieli» s-ar găsi in unele din scrierile lui Ipolit († cca. 235—236), atunci nu este deloc forțat să constatăm că deja în primele decenii ale veacului al III-lea erau în uz formulare cu slujba Liturghiei.

Dintre toate aceste «Rânduieli», cea mai importantă pentru Biserica de Răsărit este îndeosebi cea intitulată *Constituțiile Apostolice,* care, afară de materialul liturgic cuprins în cartea a doua și a șaptea, ne dă în cartea a opta cea mai completă Liturghie din câte s-au putut

---

10. Descrierea mai pe larg a acestor colecții, ca și bibliografia respectivă, se găsește în lucrarea noastră : *Încercări de istoria Liturghiei,* București, 1930, p. 107—123.

11. I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus,* t. III, p. 642 ș. u.

cunoaşte până în acea vreme. «Printr-o ficţiune literară», dispoziţiile privitoare la cultul creştin şi diferitele părţi ale lui sunt prezentate ca dictate de Mântuitorul însuşi Apostolilor Săi sau de aceştia ucenicilor lor («... Noi, cei doisprezece Apostoli ai Domnului, vă poruncim aceste orânduiri dumnezeieşti», sau : «Zic eu, Andrei, fratele lui Petru», ori : «Zic şi eu, Iacob, fratele lui Ioan, fiul lui Zevedei», sau : «Cu toţii împreună poruncim») şi culese de un Părinte bisericesc, Clement al Romei sau Ipolit. Este astfel redat oficiul Liturghiei săvârşite la hirotonia unui episcop, deci o Liturghie arhierească. În afară de oficiul Liturghiei catehumenilor şi a credincioşilor, în care se găsesc întreţesute în ordinea curentă rugăciunile episcopului sau preotului cu ecteniile diaconului *in extenso*, precum şi răspunsurile credincioşilor, cartea a opta din *Constituţiile Apostolice* cuprinde şi rugăciunile pentru hirotonii şi hirotesii, indicaţii generale pentru oficiile Vecerniei şi Utreniei, rugăciunea pentru cei repauzaţi şi indicaţii privitoare la pomenirea lor, precum şi pentru pârga din rodurile pământului şi a altor elemente ce se aduceau la biserică. Prin conţinutul său, acest formular întruneşte toate condiţiile unui adevărat ieraticon, în sensul cel mai larg şi mai propriu al acestui termen ; este adică un arhieraticon. Numărul redus al paragrafelor cu caracter strict catehetic şi cu povăţuiri privitoare la organizarea bisericească, precum ar fi, de exemplu, alegerea episcopului şi atribuţiile treptelor ierarhice, ori îndemnuri asupra felului de comportare a clericilor în anumite împrejurări, reamintesc nota în care fusese întocmită la finele veacului întâi *Didahia celor 12 Apostoli.* Ceea ce am văzut schiţat în această scriere în mic, mai mult ca principiu, în *Constituţiile Apostolice* se găseşte sub o formă mai dezvoltată, ajungând la maximum de sistematizare şi de întregire pe linie liturgică în cartea a opta a acestei colecţii. Ea se înfăţişează astfel ca tipul de formular liturgic realizat la acea oră a istoriei, tip pe care nu ne va fi greu să-l recunoaştem, aproape intact, în factura esenţială a *Liturghierului*, chiar în forma consacrată actualmente în urma unei atât de îndelungate evoluţii.

Unele dispoziţii sinodale de la finele veacului al IV-lea şi începutul celui următor, în legătură cu circulaţia rugăciunilor, adaugă o lumină preţioasă asupra vechimii istorice necontestate a uzului formularelor Liturghiei. Ereticii, ca şi ortodocşii, interveneau în această vreme cu amendări şi mici dezvoltări în textul liturgic, corespunzătoare atitudinii doctrinare a fiecărei partide şi, cum faza fluidică a oficiului nu se găsea încă încheiată, se adoptau de la o Biserică locală la alta rugăciuni care se impuneau prin forma lor deosebită. Pentru a se evita strecurarea tendenţioasă ori din neştiinţă a unor forme nepotrivite cu Ortodoxia, canonul 25 al Sinodului ţinut la Hippo în anul 393 (aprobat de Sinodul al III-lea de la Cartagina din anul 397) prescrie ca «nimeni să nu se servească de formule de rugăciuni străine, dacă nu a luat în această privinţă mai întâi avizul fraţilor competenţi» [12]. Cano-

12. La Charles J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. II, partea I, p. 88; vezi şi p. 98 şi 100.

nul 103 al Sinodului al VIII-lea de la Cartagina din anul 419 (de fapt canonul 9 al Sinodului din anul 407 — în *Pidalion*, canonul 114) este mai categoric, când dispune că, atât pentru oficiul Sfintei Jertfe cât și pentru partea dinaintea ei și la hirotonii, «nu trebuie să se întrebuințeze decât *formulare de rugăciuni* examinate de sinod și *strânse odinioară în colecție* de bărbați competenți» [13].

În acest ceas al istoriei, sinoadele considerau, prin urmare, ca normative pentru textul Liturghiei cărțile cu oficiul ei consacrate de vechiul uz bisericesc și recunoscute de autoritatea sinodală. Dacă cei mai mulți dintre critici nu convin să așeze printre acestea cartea a opta din *Constituțiile Apostolice*, decât cu valoarea unui document cu pasaje luate din astfel de colecții mai vechi și juxtapuse sau potrivite unele lângă altele în ordinea slujbei, ei recunosc totuși că în uzul Bisericii egiptene din primele decenii ale veacului al IV-lea se găsea în plină întrebuințare o carte de ritual, pe care astăzi o cunoaștem sub titlul de *Evhologhiul lui Serapion*. Sub această denumire se desemnează o colecție de treizeci de rugăciuni, care, împreună cu textul unei epistole, acoperă paginile 7—24 din cele 186 ale unui manuscris pe pergament în formă de codice, descoperit în anul 1894 de profesorul A. Dmitrievschi în Biblioteca Mânăstirii Lavra de la Muntele Atos [14]. Dintre aceste rugăciuni înșirate una după alta, fiecare cu titlul ei, fără vreo altă indicație printre ele cu privire la acțiune sau la rolul diaconului ori la răspunsurile credincioșilor, cele de la început sunt acelea pe care le citea episcopul, iar pe unele din ele și preotul, la Liturghia credincioșilor, la hirotonii, la botez, mirungere și maslu. Urmează după aceea altele, care aparțin prin natura lor Liturghiei catehumenilor, sau sunt destinate pentru binecuvântarea apei și untdelemnului aduse de credincioși, precum și o rugăciune pentru înmormântare. Două dintre rugăciunile acestei colecții, și anume prima și a cincisprezecea, poartă deasupra lor însemnarea numelui lui Serapion («Rugăciunea pentru Jertfă — εὐχὴ προσφόρου — a episcopului Serapion» și «Rugăciunile lui Serapion, episcop de Thmuis — Rugăciune la ungerea celor ce se botează»), arătând astfel că originalul a aparținut episcopului Serapion din Thmuis (în Delta Nilului). Prieten, colaborator și corespondent al Sfântului Atanasie cel Mare și, în același timp, bărbat instruit, se presupune că episcopul Serapion a prelucrat textul rugăciuni-

13. La Hefele, *op.* și *vol. cit.*, p. 158 și 207. La Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Dr. N. Popovici și Uroș Kovincici, Arad, 1931, vol. II, partea I, p. 265. Vezi textul latin al ambelor canoane la H. Leclercq, *Livres liturgiques*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», t. IX, partea II, col. 1886.

14. El a fost editat pentru prima dată de A. Dmitrievschi în «Revista Academiei duhovnicești din Kiev», în anul 1894, p. 242—257, iar a doua oară de G. Wobbermin, sub titlul *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens*, în colecția «Texte und Untersuchungen», Leipzig, 1899, t. II, fasc. 3. Ulterior, acest manuscris liturgic a fost retipărit de Brightman în «Journal of Theological Studies», oct. 1899 și ian. 1900, precum și de X. Funk în *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, iar părți din el, de către alți autori. Dintre traduceri, notăm pe cea făcută de Th. Schermann, în limba germană (*Griechische Liturgien*, p. 140—157).

lor însemnate cu numele lui [15], probabil pentru a le acomoda teologiei ortodoxe, împotriva controverselor de atunci. O astfel de contribuţie se simte îndeosebi în cuprinsul primei rugăciuni, care este anafora euharistică, adică rugăciunea Sfintei Jertfe. În fondul lor, rugăciunile prelucrate ca şi celelalte sunt rugăciuni transmise veacului al IV-lea de uzul veacurilor anterioare, sau cel puţin al veacului al III-lea, reprezentând *Evhologhiul* pe care Serapion l-a găsit de la înaintaşi, în practica eparhiei sale.

Existenţa unui formular cu oficiul Liturghiei înainte de veacul al IV-lea nu poate fi pusă deci la îndoială. Ca şi colecţiile citate mai înainte, ba chiar mai mult decât acestea, *Evhologhiul lui Serapion* ne lămureşte asupra facturii *Liturghierului* antic şi a condiţiunilor lui de încadrare. Liturghia constituia, adică, la început o parte integrantă a *Evhologhiului,* situaţie pe care o constatăm până în epocile nu prea îndepărtate de noi şi în parte şi astăzi încă în Biserica Ortodoxă Greacă.

## 3. FORMATUL ŞI STRUCTURA LITURGHIERULUI ÎN MANUSCRISE, EDIŢII ŞI TRADUCERI

Cele mai vechi manuscrise ajunse până la noi în original, în care se găseşte încadrat oficiul liturgic, sunt într-adevăr evhologhii. Printre acestea se cuvine a fi menţionat în primul rând cel cunoscut sub numele de *Codicele* (ms. în formă de carte) *grec Barberini 336* din Vatican, scris în unciale pe pergament. Rămas, precum se presupune, de la unul din clericii orientali, care au participat la Sinodul unionist de la Florenţa, în anul 1439, acest manuscris a fost dăruit prin testament Mânăstirii Sfântul Marcu, de către un oarecare Nicola Nicholis din acest oraş, aşa cum se găseşte însemnat pe una din filele albe de la finele cărţii. Ajuns apoi în biblioteca cardinalului Barberinus (începutul veacului al XVII-lea), codicele a devenit proprietatea Bibliotecii Vaticanului, odată cu încorporarea într-însa a bibliotecii cardinalului menţionat (secolul al XIX-lea). Identificarea diferită a acestui manuscris *(Barberinum Sancti Marci, Barberini III, 77, Barberini III, 55* şi *Barberini gr. 336)*

15. Th. Schermann presupune că, în forma lui actuală de codice (carte), datând de prin veacurile al X-lea — al XI-lea, ar reproduce un manuscris mai vechi în formă de sul, care purta numele lui Serapion pe ambele feţe. În această ipoteză, s-ar explica prin urmare pentru ce numele lui Serapion apare de două ori în cursul codicelui. În formatul anterior de sul, adică, fiecare din cele două titluri îşi avea locul deasupra primei rugăciuni de pe fiecare faţă a ruloului; fiind apoi copiat în formatul de codice, numele lui Serapion n-a fost omis de copist, care l-a transcris ori de câte ori l-a întâlnit, aşa că el apare de două ori în cursul slujbei din aceeaşi carte. Totodată, n-ar fi exclus să se fi inversat şi ordinea grupelor de rugăciuni, ceea ce ar explica situaţia din codice, în care faţa cu rugăciunile Liturghiei credincioşilor a ajuns să fie înaintea celei cu Liturghia catehumenilor. Cf. Th. Schermann, *Das Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis,* p. 136 şi 137.

în citaţiile diferiţilor autori corespunde astfel situaţiilor deosebite în care se afla clasat în epocile respective [16].

După criteriile paleografice, vârsta *Codicelui Barberini* urcă la veacurile al VIII-lea — al IX-lea. Numele împăratului Constantin al VI-lea (779—797) şi al soţiilor sale : armeanca Maria, luată în căsătorie în anul 788 ; Teodota, luată în anul 795, în locul celei dintâi, surghiunită în mânăstire ; precum şi numele împărătesei-mame Irina, înscrise la locul cuvenit pentru pomenire în dipticele anaforei liturgice, determină însă mai de aproape vechimea manuscrisului, care trebuie fixată între anii 788 şi 797. Desigur, el reproduce un exemplar anterior, reprezentând deci starea de dezvoltare în care se găsea Liturghia deja înainte de această epocă. O astfel de consideraţie îşi găseşte aplicare la multe manuscrise liturgice, dintre care unele copiază originale mult mai vechi dar pierdute, reproducând astfel stadiul Liturghiei din epoci uneori anterioare cu câteva veacuri.

Dintre codicele-evhologhii cu formularele Liturghiei, enumerate în diferite monografii [17], se pot cita îndeosebi *Codex Porphyrianus B. I. 226* (fosta bibliotecă imperială din Petrograd) şi *Codex Grottaferrata* Γ. β. *VII*, aproape de aceeaşi vechime cu *Codicele Barberini* (secolele al IX-lea — al X-lea), *Codicele Sebastianov, 15 (374)* din muzeul Rumianţev, Moscova (veacurile al X-lea — al XI-lea), *Cod. Vatic. gr. 1970, Rossanensis* (veacurile al XI-lea — al XII-lea), *Burdette-Coutts, I, 10* (veacul al XII-lea) şi *Cod. Vatic. gr. N 1170* (veacul al XVI-lea), ale căror texte «poartă toate semnele unei redactări primitive».

Trebuie să remarcăm că vechile codice-evhologhii nu redau din oficiul liturgic decât rugăciunile care cad în atribuţia episcopului sau a preotului, fără a fi alternate cu ecteniile din rolul diaconului ori cu răspunsurile credincioşilor, iar totalul îndrumărilor de tipic ar însemna, după observaţia profesorului Pan. N. Trembela, cel mult o jumătate de pagină (*op. cit., p.* θ). În *Codicele Barberini* amintit, rugăciunile Liturghiei sunt înşirate una după alta, fiecare — cu excepţia rugăciunii anaforei liturgice — purtând numărul ei de ordine şi titlul respectiv («Rugăciunea pe care o face preotul în schevofilachion când pune pâinea pe discos», «Rugăciunea antifonului întâi», ori «al doilea» sau «al treilea», «Rugăciunea trisaghionului» etc.), pe când în *Codicele Sebastianov*

16. Liturghiile din cuprinsul *Codicelui Barberini* au fost extrase şi editate mai întâi parţial de Iacob Goar, în colecţia sa Εὐχολόγιον *sive rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 98—100 şi 404, iar mai apoi în întregime de Bunsen, în *Analecta antenicaena*, III, p. 201—236, de Swainson, in *The Greek Liturgies*, p. 76—98 şi de Brightman în *Liturgies eastern and western*, vol. I, 1896, p. 309—352. Pan. N. Trembela (în Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, Atena, 1935) citează numai pasaje în scopul comparaţiei cu codicele din bibliotecile oraşului Atena.

17. Ca, de exemplu, Dom Placide de Meester, *Genèse, source et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Roma, 1908.

ele se găsesc grupate după părţile sau momentele principale ale slujbei. Sunt pe de altă parte manuscrise în care unele rugăciuni, chiar când nu lipsesc, nu figurează la locul cuvenit lor în rânduiala Liturghiei, ci se găsesc inserate separat, în rând cu rugăciuni de alt caracter, din *Evhologhiu*.

Conceput în stil strict de ieraticon sau arhieraticon, adică redus la rugăciunile (εὐχαί) preotului şi ale episcopului, *Liturghierul* se încadra astfel în chipul cel mai firesc în Εὐχολόγιον, adică în cartea cu toate celelalte rugăciuni din rolul acestor slujitori. Ca rugăciune a Bisericii prin excelenţă, Liturghia ocupă însă în aceste codice locul de la începutul cărţii. Vecernia şi Utrenia, reprezentate de asemenea numai prin rugăciunile preotului, sunt înscrise în urma Liturghiilor. Locul cel dintâi în ordinea celor trei formulare ale acestora îl deţine însă Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, cel puţin în cele mai multe dintre codicele mai vechi. Nu lipsesc totuşi nici codice în care Liturghiile se găsesc înşirate în ordinea actuală din *Liturghier*. Cu titlul respectiv sunt însemnate însă numai *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* şi cea a *Darurilor mai înainte sfinţite*.

Dacă nu ne-a parvenit nici un manuscris original cu textul Liturghiei, anterior *Codicelui Barberini*, explicaţia trebuie găsită nu atât în persecuţii, ca aceea a lui Diocleţian, îndreptată îndeosebi împotriva cărţilor bisericeşti, sau în furia iconoclastă, cât mai ales în depăşirea interesului pentru formularele vechi, de către forma mai completă a manuscriselor mai noi, în care Liturghia se găsea redată, desigur, corespunzător stadiului ei de dezvoltare definitivă, atins după veacurile al V-lea şi al VI-lea. Nu se află aici însă nici un motiv să ne îndoim că *Liturghierul* constituia o piesă de evhologhiu chiar înainte de manuscrisul *Barberini 336* din veacul al VIII-lea, deşi ne lipseşte un document original înainte de această epocă. În afară de mărturia mai mult indirectă în acest sens a *Evhologhiului lui Serapion*, o astfel de ipoteză se găseşte confirmată într-o anumită măsură şi de papirusul descoperit în ruinele Mânăstirii Sfântul Apollo din Balyzeh (Egiptul de Sus), distrusă pe la jumătatea veacului al VII-lea. Pe lângă fragmente din textul rugăciunii pentru credincioşi şi din cel al anaforei liturgice, manuscrisul acesta, datând din veacurile al VII-lea — al VIII-lea, cuprinde şi un simbol de credinţă, ceea ce presupune că în conţinutul său se găseau şi alte piese în afară de cele ale Liturghiei propriu-zise. Totuşi, paralel cu codicele-evhologhii, în care se găsea Liturghia, circulau altele conţinând exclusiv unul, două sau chiar câteşitrele formularele cu slujba acesteia, având astfel caracterul distinct de liturghier, în sensul noţiunii de astăzi, sau carte specială a Liturghiei. Formatul acesta, care devine din ce în ce mai frecvent din veacul al XII-lea încoace, caracterizează *Liturghierul* ca un extras al *Evhologhiului*.

Sub acest aspect de extras, *Liturghierul* este specific mai ales pentru manuscrisele cunoscute sub numele de «contachia», adică sub formă de suluri sau rulouri. Denumirea aceasta provine de la bastonaşul, sulul sau ruloul de lemn (κοντός), pe care se fixa şi se înfăşura manuscrisul, format dintr-una sau mai multe fâşii înguste de pergament ori de hârtie, cusute una de alta ; lungimea manuscriselor depăşea astfel mai mult de doi metri, ajungând câteodată chiar peste opt metri. Termenul de *contachion* era folosit deci cu o semnificaţie identică cu cea a substantivului τόμος = tom, volum, sul de papirus, de pergament ori de hârtie (κύλινδρος = volumen, rotulus). De obicei, fiecare contachion sau sul cuprindea o singură Liturghie, dar nu erau excluse nici cazurile mai rare când un astfel de volumen avea două ori chiar pe toate cele trei formulare ale acesteia. În această din urmă situaţie, regula era să se scrie pe cât posibil o singură Liturghie pe fiecare faţă. Pentru sulurile cu un singur formular era indicat ca una din feţe să conţină Liturghia catehumenilor, iar cealaltă, pe cea a credincioşilor. Scrisul se făcea în latul fâşiei, începând pe pagina ei exterioară, de la capătul liber spre sul, iar de la acesta se continua pe cealaltă pagină în jos, spre capătul liber al ei. Urmărindu-se în acelaşi sens textul, în cursul oficiului, manuscrisul se desfăşura succesiv până la sul, iar de acolo, trecându-se pe pagina a doua, se strângea paralel cu înaintarea acţiunii, aşa încât la sfârşitul ei sulul ajungea înfăşurat la loc.

Formatul de sul nu a fost întrebuinţat niciodată pentru *Evhologhiu,* desigur din cauza volumului său mare şi deci a dificultăţilor practice de mânuire pe care le-ar fi prezentat atât în oficiul Liturghiei, cât şi în căutarea rugăciunilor necesare în diferite alte ocazii. Aceşti rotuli rămân, prin urmare, specifici *Liturghierului-manuscris,* ca extras din *Evhologhiu.* Deşi vârsta celui mai vechi dintre sulurile ajunse până la noi pare că nu se ridică dincolo de veacul al X-lea, sunt totuşi motive serioase să nu ne îndoim că, chiar înainte de această dată, sulul liturgic era uzitat în acelaşi timp cu forma de codice, aşa cum se poate vedea în iconografia bisericească. Numărul sulurilor se găseşte însă într-o vădită minoritate faţă de cel al codicelor. Cei mai mulţi dintre aceşti rotuli datează dintre veacurile al XII-lea şi al XIV-lea ; după această dată devin extrem de rari, codicele rămânând definitiv consacrat ca format al *Liturghierului.*

La o astfel de situaţie s-a ajuns treptat prin evoluţia concepţiei despre structura acestei cărţi de slujbă. Cei mai vechi dintre rotuli au avut la început, ca şi primele codice, caracterul strict de ieraticon, conţinutul lor mărginindu-se la înregistrarea în ordinea cuvenită numai a rugăciunilor din rolul preotului. Ecteniile, sau mai bine zis întregul rol al diaconului (διακονικά = diaconalele), se înscriau în *Evhologhii* separat de Liturghii ori se extrăgeau în codice sau suluri aparte,

intitulate διακονικόν sau ἱεροδιακονικόν (cartea diaconului), iar alteori Slujba diaconului (διακονικὴ ἀκολουθία) şi Rânduiala slujbei diaconului (διάταξις τῆς ἱεροδιακονικῆς τάξεως).

După veacul al IX-lea însă, dar mai ales începând din veacurile al X-lea şi al XI-lea, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* sau ca extras din acesta se înfăţişează din ce în ce mai des şi mai accentuat cu o factură nouă, atât în codice cât şi în suluri. Rugăciunile Liturghiei din rolul preotului încep să alterneze nu numai în acestea, ci, chiar şi în *Evhologhii*, cu ecteniile şi formulele din slujba diaconului, cu răspunsurile credincioşilor sau corului, iar pe alocuri se intercalează instrucţiuni tipiconale pentru îndrumarea acţiunii liturgice. În codicele cele mai vechi, ca de exemplu, în *Codex Barberinus 336*, abia dacă apar câteva fragmente din strigările diaconului şi răspunsurile credincioşilor în dialogul dinaintea rugăciunii Sfintei Jertfe şi spre finele Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite. Noua structurare a *Liturghierului*, în care apar conjugate sistematic rolurile tuturor participanţilor la slujbă, a fost dictată desigur de experienţă, fiind necesar să se asigure liturghisitorilor un mijloc mai precis de orientare în oficiu, dar, în acelaşi timp, şi pentru a se pune la îndemâna preotului un manual propriu şi complet, pentru cazurile în care el trebuie să săvârşească Liturghia fără diacon ; de fapt această din urmă situaţie devenise din ce în ce mai generală.

Fireşte, într-un astfel de sistem, volumul cărţii câştiga proporţii oarecum impunătoare cantitativ, pentru care formatul de sul nu putea să corespundă în aceeaşi măsură cu codicele, ca practicitate. Îndeosebi un astfel de aspect devine şi mai bine ilustrat dacă amintim amănuntul că manuscrisele au trebuit să înregistreze încă şi rânduiala Proscomidiei în forma ei de dezvoltare atinsă între veacurile al XI-lea şi al XIV-lea. S-au redactat între timp şi diferite diataxe, constituţii sau rânduieli ale slujbei, dintre care cea mai însemnată este cea de sub numele patriarhului constantinopolitan Filotei (pe la jumătatea veacului al XIV-lea). Regulile lor au avut influenţă, pe de o parte, în ordonarea şi completarea oficiului cu anumite părţi, iar pe de alta, unele din aceste instrucţiuni au luat loc în *Evhologhii* şi *Liturghier* ca mici paragrafe de tipic. În acest chip, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* capătă caracterul unui adevărat Λειτουργικόν sau Cartea cu slujba Liturghiei. Cu o astfel de structură îmbogăţită şi deci voluminoasă este explicabil de ce forma de codice sau de carte era singura care se potrivea în noul stadiu de dezvoltare a *Liturghierului*, precum şi de ce aproape numai codicele ne-au transmis serviciul divin public în aranjamentul lui actual.

Cum caligrafia şi transcrierea au constituit încă din vechime una dintre predilecţiile monahilor ştiutori de carte [18], manuscrisele în formă

18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV, 4, la Epistola I Timotei.*

de codice, mai ales cu un singur formular al Liturghiei, au continuat să se vadă — deşi din ce în ce mai rar — până chiar în veacul al XIX-lea. Începând din veacul al XVI-lea însă, *Liturghierul* se răspândeşte din ce în ce mai mult în forma ediţiilor tipărite. Dintre cele în limba greacă, prima (editio princeps) a apărut la Roma în anul 1526, sub îngrijirea lui Dimitrie Ducas, profesor de limba greacă aici, şi din însărcinarea papei Clement al VIII-lea. Laolaltă cu *Dumnezeieştile Liturghii : a Sfântului Ioan Hrisostom, a Sfântului Vasile cel Mare şi cea a Celor mai înainte sfinţite*, a apărut de astădată şi comentariul liturgic atribuit patriarhului Gherman I al Constantinopolului *(Expunere despre biserică şi studiu ... asupra Liturghiei)*. Sursa manuscriselor de la baza acestei cărţi este necunoscută, dar se bănuieşte că ele au provenit din Cipru şi Rodos, deoarece în prefaţa editorului se recunoaşte calitatea de colaboratori a arhiepiscopilor din cele două insule. În anul 1560, Guillaume Morel editează la Roma, de asemenea în limba greacă, *Liturghiile Sfinţilor Părinţi Iacob, Apostolul şi fratele Domnului, Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur*, dând în anexă extrase referitoare la Liturghie din opt scrieri ale Sfinţilor Părinţi şi diverşi autori bizantini [19].

Nu s-ar putea afirma precis în ce măsură au pătruns aceste două ediţii în Bisericile Ortodoxe ca *Liturghiere* uzuale ; fiind imprimate sub egida autorităţii Bisericii Romano-Catolice şi într-unul din cazuri de către un apusean, ele au găsit întrebuinţare, desigur restrânsă, servind în acelaşi timp ca ediţii literare sau de studiu. Unor astfel de scopuri le corespundeau şi diversele ediţii în traduceri latine, ca, de exemplu, versiunile latine ale Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, una făcută pe la anul 1510 de Erasmus şi tipărită la Paris în anii 1556 şi 1557 şi la Colonia în anul 1540, iar alta tradusă pe la anul 1180 de Leo Thuscus şi editată mai târziu la Colonia în anul 1540 şi la Paris în anul 1560, precum şi Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, tradusă în limba latină de Nicolae din Idrunt (Otranto), alta (1584) de către Gentianus Hervetus ş. a. Aceeaşi destinaţie au putut-o avea şi ediţiile de Liturghii separate cu text grec însoţit de versiunea latină, tipărite de apuseni la Veneţia. La baza *Liturghierului* tipărit la Roma, fie separat (1601 şi 1608), ori în cuprinsul *Evhologhiului*, ca acelea din anii 1754 şi 1873, precum şi la baza versiunilor citate, stau de fapt manuscrise din Italia. De la anul 1578 îndeosebi şi până în cursul veacului al XIX-lea, Biserica Ortodoxă Greacă îşi tipăreşte *Liturghierul* în condiţii grafice modeste la Veneţia, cuprinzând fie pe toate cele trei formulare de Liturghie laolaltă, fie numai câte una, fie ca arhieraticon, ierodiaconicon, ori

19. Extrasele provin din *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Apologia* Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ioan Damaschin, Nicolae de Methona, Samonas de Gaza, Marcu al Efesului şi Pseudo-Gherman al Constantinopolului.

numai rugăciunile Vecerniei și Utreniei. Singura ediție în limba greacă, apărută în tiparniță ortodoxă înainte de veacul al XIX-lea, o reprezintă *Liturghierul grec-arab* tipărit de Antim Ivireanul la Mânăstirea Snagov din Țara Românească, în anul 1701. De la începutul veacului menționat însă, când intervine o schimbare în condițiile politice ale grecilor din Imperiul otoman, încep să apară ediții de *Liturghier* la Constantinopol, Atena, Ierusalim și Tripolis (din Patriarhia Alexandriei). În același timp însă, în Biserica Ortodoxă Greacă, formularele Liturghiei însoțite de Vecernie, Miezonoptică și Utrenie au continuat totuși să facă parte până astăzi din cuprinsul *Evhologhiului*, respectând astfel tradiția vechilor manuscrise.

Înainte de a vedea lumina tiparului în limba originală, *Liturghierul* ortodox fusese deja imprimat în anul 1508 de către ieromonahul muntenegrean Macarie[20], în Țara Românească, probabil la Târgoviște (numele localității de imprimare lipsește), și anume în versiunea slavonă (limba medio-bulgară). *Aceasta este, pe cât se știe până acum, cea dintâi ediție a Liturghierului tipărită în Biserica Ortodoxă.* Perimarea principiului trilingvist din evul mediu, după care erau considerate limbi sacre numai greaca, latina și slava, a înlesnit rând pe rând tipărirea *Liturghierului* în limbile tuturor popoarelor ortodoxe.

În perioada creștinismului primar sau cel puțin în primele două secole, limba liturgică era greaca, sub forma așa-numitului idiom al dialectului comun, folosit de predica și cateheza misionară ca și în aproape totalitatea scrierilor canonice ale Noului Testament. Greaca textului grec actual al Liturghiei, care se găsea aproape complet format în veacurile al V-lea și al VI-lea, are același aer de familie cu literatura cultă a veacurilor al III-lea și al IV-lea, deci deosebit de limba și stilul simplu și popular al Noului Testament[21].

De timpuriu, și anume chiar în cursul veacului al II-lea, a intrat în întrebuințarea bisericească și limba latină, mai întâi în Biserica Africii de Nord; dar se poate spune că la Roma se mai oficia încă în veacul al III-lea Liturghia în grecește. Începând însă cam din acest din urmă veac, latina devine limba liturgică a Bisericii din Roma și treptat-treptat ea a ajuns în cursul veacurilor următoare limba liturgică a întregului creștinism apusean, rămânând până în vremea noastră unica limbă oficială a cultului romano-catolic. Spre sfârșitul veacului al IX-lea, cu ocazia creștinării moravilor, Liturghia a fost tradusă în limba

20. În studiul său *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508*, publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 10—11, p. 1036, Pr. Prof. Ene Braniște demonstrează netemeinicia părerii lui Ch. Auner (*Les versions roumaines de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, în Χρυσοστομικά, Roma, 1908, p. 736), cum că *Liturghierul* slavon de la Târgoviște ar fi reproducând o ediție imprimată mai înainte la Cetinje de același Macarie.

21. Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 2, 5, 121, 127.

slavonă (paleo-slavă) de către Chiril, unul din cei doi apostoli ai creştinării acestora. Slavona a ajuns astfel limba specifică *Liturghierului* din uzul numeroasei familii a popoarelor slave şi al unora din cele care s-au găsit vremelnic sub influenţa lor politică.

În provinciile din Asia şi Egipt, cu un creştinism înfloritor încă din primele veacuri creştine, Liturghia se găsea deja tradusă în limbile naţionale respective înainte de evul mediu. Astfel, siriaca, nume pe care Vulgata l-a dat limbii aramaice, adică idiomului ebraic vorbit pe vremea Mântuitorului în Palestina şi Siria vecină, a fost limba predicii unora din Apostolii şi misionarii creştini în Asia (Fapte 11, 12—27; 15, 2, 28, 31—35), precum şi limba uneia din cele mai vechi traduceri ale Sfintei Scripturi a Vechiului Testament («Peşito»), care datează din veacul I sau al II-lea d. Hr. Pe drept cuvânt deci se poate spune că locul al doilea ca vechime şi autoritate între limbile Liturghiei îi revine limbii siriace, atât sub forma idiomului occidental din regiunea Antiohiei, cât şi a celui chaldaic, caracteristic sirienilor orientali din părţile Mesopotamiei etc. Întrebuinţarea limbii siriace în cursul Liturghiei din biserica Sfântului Mormânt (Ierusalim), în zilele Paştilor, alături de cea greacă, se află atestată pe la mijlocul veacului al IV-lea de peregrina Aetheria [22], iar la Antiohia, spre finele aceluiaşi veac, de omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [23].

Prin veacul al V-lea, Liturghia creştină este tradusă de asemenea în limba armeană, în care s-a făcut şi o traducere a Noului Testament de către Sfântul Mesropiu. Cam în aceeaşi perioadă, în bisericile din provincie ale Egiptului, Liturghia era oficiată în limba coptă, iar în cele din Abisinia, în limba etiopiană, în care se afla deja prin veacul al IV-lea sau al V-lea o traducere a Bibliei. Mai târziu, afară de limba slavonă a intrat în rândul limbilor liturgice limba georgiană, iar prin secolul al XVII-lea limba arabă pentru creştinii din Siria, Palestina şi Egipt, căzuţi sub dominaţia arabilor şi mai apoi a turcilor. Astăzi, fiecare dintre popoarele ortodoxe îşi are limba liturgică respectivă, aşa că *Liturghierul* se află tradus în următoarele limbi din uzul credincioşilor: germană, letonă, estonă, fineză, tătară, eschimosă şi într-un dialect indian din America de Nord-Est, insulele Aleutine şi Alaska, engleză (în uz printre coloniştii austrieci din America de Nord, greco-catolici reveniţi la ortodocşi), chineză, japoneză şi chiar turcă, aceasta din urmă

22. «Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum ut semper discant». *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, text editat de W. Heraeus, XLVII, 3, 4, Heidelberg, 1929, p. 51.

23. P. G., XLIX, 188, 646.

în întrebuințarea unei comunități din apropierea lacului Egerdir din Asia[24].

Nu intră în cadrul paragrafului de față enumerarea și critica tuturor ori cel puțin a celor mai importante dintre edițiile *Liturghierului* în toate aceste limbi ; aceasta poate face obiectul unei monografii a *Liturghierului*[25] ori a istoriei religioase vechi a fiecărei națiuni ortodoxe. Vom menționa totuși, în legătură cu *Liturghierul* român, că primele sale ediții au un caracter de tranziție, fiind de fapt *Liturghiere slavo-române,* ele având în limba română numai instrucțiunile de tipic dintre rugăciuni, acestea din urmă fiind toate, iar uneori aproape toate, în limba slavonă. Acesta este cazul ediției tipărite la Târgoviște în anul 1680, în timpul mitropolitului Teodosie, precum și al *Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur* (arhieraticon), tipărită la Rădăuți în anul 1745, pe când păstorea aici episcopul Iacob. Numărul rugăciunilor în limba română se găsește sporit însă în edițiile slavo-române ale *Liturghierelor* tipărite la Buzău, în anul 1702 și la Iași, în anul 1715 sub mitropolitul Ghedeon.

*Liturghierul* complet în limba română a fost tradus și tipărit de mitropolitul Dosoftei, la Iași, în anul 1679. Această ediție nu conține decât cele trei formulare ale Liturghiei, lipsindu-i deci slujba Vecerniei și a Utreniei, iar unele particularități din cuprinsul său ca, de exemplu, proscomidirea de către diacon, ne lasă să vedem influența textului original al *Diataxei* lui Filotei, resimțită și de unele ediții anterioare ale *Slujebnicului* slav și actuală încă în edițiile din uzul greco-catolicilor. *Liturghierul* lui Dosoftei apare din nou în anul 1683, într-o formă mai îngrijită și completată cu Vecernia și Utrenia.

Este necesar să menționăm că înainte de primele ediții tipărite și chiar paralel cu primele din acestea, *Liturghierul* în limba română a circulat în manuscris.

Deși primii traducători, ca, de exemplu, mitropoliții Dosoftei al Moldovei și Teodosie al Țării Românești, subliniază în prefețele edițiilor respective că ei s-au servit de originale grecești, totuși nu este greu de observat că, în ceea ce privește întocmirea cuprinsului, *Liturghierul* românesc se găsește mai aproape de cel slavon decât de cel grec. O astfel de situație este ușor de remarcat dacă se iau ca element de comparație piesele fluctuante din conținutul *Liturghierului,* felul de grupare uneori al cererilor din ectenii, în legătură cu diferitele categorii pomenite în textul lor etc. Demn de menționat este mai ales capi-

---

24. Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales,* Beyrout, 1929, p. 105 și 112; Maximilianus princeps Saxoniae, *Praelectiones de liturgiis orientalibus,* t. I, p. 21—25; Adrien Fortesque, *La messe,* trad. franc. de A. Boudinhon, p. 111—113 și 122; F. A. Brightman, *Liturgies eastern and western,* vol. I: *Eastern Liturgies,* p. LXXXII.

25. Semnalăm în această privință monografia meritorie *Liturghierul, studiu istorico-liturgic* (ms. dactilografiat, 229 p. in 8), teză susținută de Braniște M. Ene, în iunie 1938, pentru obținerea titlului de licențiat în teologie.

tolul aşezat sub titlul de «Povăţuiri», la finele cărţii, datorat ieromonahului Eftimie din veacul al XVII-lea [26].

Îndeosebi ediţiile *Liturghierului* tradus de Antim Ivireanul şi tipărit la Râmnic în anul 1706 şi la Târgovişte în anul 1713 apar ca primii paşi decisivi spre prototipul *Liturghierului* nostru de astăzi; ediţia de la Iaşi din anul 1759, a lui Iacob Putneanu, este a doua treaptă în desăvârşirea acestui prototip, cel puţin cu privire la cuprins, ultima fază reprezentând-o ediţia de Iaşi, 1818, a lui Veniamin Costache. Ediţiile care au urmat după aceea în cursul veacului al XIX-lea până la înfiinţarea Tipografiei Cărţilor Bisericeşti, precum şi cele ce au ieşit de sub teascurile acesteia până la jumătatea veacului nostru, nu au ajuns încă să rezolve definitiv problema unei desăvârşite traduceri, la nivelul flexibilităţii atins de limba română.

În principiu, traducerea *Liturghierului*, ca şi a oricărei cărţi de ritual, nu încetează a rămâne mereu o problemă actuală în acea Biserică naţională unde nu s-a găsit încă pe deplin forma ieratică de stil, în care termenii şi expresiile să redea cât se poate de propriu şi exact sensul şi ideea din textul original [27].

---

26. Sergiu Bulgakov, *Dogma euharistică*, trad. de Pr. Paraschiv Angelescu, Bucureşti, 1936, p. 9, nota 3.

27. Vezi lucrările noastre: *Însemnări pentru o nouă ediţie a Liturghierului*, 1947; *Mila păcii, jertfa laudei*, 1940; *Verbul a mântui*... 1941; *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, 1943; *Pentru o nouă ediţie în pregătire a Liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 3—4, p. 295—310.

## PARTEA ÎNTÂI A LITURGHIERULUI:

# SERVICIILE PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

# SERIVICIILE DE SEARA ŞI DE DIMINEAŢA PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

## A. CONSIDERAŢII GENERALE

**A. Consideraţii generale. B. Oficiul Vecerniei sau slujba de seară. C. Litia. D. Oficiul Miezonopticii. E. Oficiul Utreniei**

Aşa precum s-a menţionat în capitolul precedent, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* nu cuprindea la început decât slujba Liturghiei, într-unul sau în toate cele trei formulare ale ei. Astăzi însă prima parte a acestei cărţi este rezervată formularelor cu rolul preotului şi al diaconului la oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, care se găsesc astfel rânduite în această ordine înaintea Liturghiei. În *Evhologhiile* din vechile codice, Vecernia şi Utrenia, reprezentate numai prin rugăciunile preotului, apar inserate după Liturghie, şi anume între piesele din partea ultimă a cărţii. Prioritatea Liturghiei într-o astfel de ordine îşi avea temeiul, desigur, în marea ei însemnătate, ca rugăciune prin excelenţă a Bisericii, în care se exercită cea mai înaltă dintre atribuţiile sacramentale ale preoţiei.

Prin a doua jumătate a veacului al XV-lea încep a se ivi totuşi codice în care Vecernia şi Utrenia se află aşezate înaintea Liturghiei, poziţie pe care o păstrează şi în viitoarele ediţii ale *Evhologhiului* tipărit. Paralel cu evhologhiile şi liturghierele în stare de manuscris, precum şi cu ediţiile tipărite ale acestora, formularele Vecerniei şi Utreniei, fie reduse numai la rugăciunile respective ori completate şi cu rolul diaconului şi indicaţii de tipic, apar împreună ori deosebite, în exemplare independente de *Evhologhiu* şi *Liturghier*. Din veacul al XVI-lea, *Liturghierele* imprimate introduc, mai întâi sporadic, iar apoi regulat, oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, la început între rugăciunile de la finele cărţii (cum este cazul, de exemplu, în ediţiile slavone şi slavo-române de Târgovişte, 1508 ; Bucureşti, 1680 ; Buzău, 1702 etc.), iar în cele din urmă, la locul pe care îl ocupă astăzi, înainte de slujba Liturghiei. În astfel de cazuri, titlurile de pe coperta unora dintre aceste ediţii fac menţiune specială despre prezenţa amintitelor oficii în conţinutul lor, ca de exemplu : *Dumnezeieştile Liturghii cu Vecernia, Utrenia* ... (Atena, 1912). În actualele ediţii româneşti ale *Liturghierului*, aceste oficii sunt prefaţate de câteva paragrafe de tipic privitoare la rânduiala lor.

Faptul că dintre toate cele şapte «Laude», care intră în componenţa ciclului bisericesc de o zi, numai Vecernia, Miezonoptica şi Utrenia şi-au găsit locul în aceeaşi carte cu Liturghia, se poate atribui pe de o parte, desigur, poziţiei lor deosebite faţă de celelalte ore de rugăciune, iar pe de alta, raportului în care au fost puse de practica bisericească cu Liturghia. Într-adevăr, rugăciunile de seara şi de dimineaţa în general sunt deprinderi religioase universale, sugerate de însăşi poezia naturii din aceste momente ale zilei şi de sentimentele pe care le deşteaptă în suflete. Seara este ora când se aşterne o tăcere impresionantă, odată cu încetarea activităţii, când fiecare se retrage la sine sau între ai săi. Sentimentul de slăbiciune, care se naşte din această izolare, se complică cu o senzaţie de teamă în faţa întunericului din care pot răsări surprizele, neajunsurile din partea celor răi. Sufletele religioase încearcă astfel în chip necesar nevoia de a recurge, prin rugăciuni, la protecţia Providenţei, precum, pe de altă parte, imensitatea, splendoarea şi melancolia naturii din cursul nopţilor înstelate îmbie cugetarea spre atotputernicia lui Dumnezeu, din care se dezvoltă sentimentul de admiraţie şi de proslăvire a Lui [28]. «Ridică-te, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, şi priveşte mulţimea stelelor şi admiră întocmirea cea minunată a lumii ... Pleacă genunchiul, suspină, roagă-te ...» [29]. În chip firesc, pe de altă parte, ivirea zorilor şi arătarea luminii trezesc în sufletul religios speranţa şi bucuria, înclinându-l să mulţumească lui Dumnezeu şi să-I implore ajutorul pentru toate cele pe care le poate întâmpina în cursul zilei care începe [30].

În creştinism, rugăciunile de seara şi de dimineaţa reprezintă cea mai veche tradiţie mozaică a primilor săi adepţi recrutaţi dintre iudei, ca momente corespunzătoare jertfelor de seara şi de dimineaţa, prescrise de Vechiul Testament (Ieş. 29, 39 şi 30, 7 şi 8). Deşi recomandările din cartea I Cronici (23, 30) consacră numai aceste două momente din zi pentru rugăciuni de laudă, totuşi, ulterior, s-au dezvoltat în iudaism şi alte ore de rugăciune, ca ora a III-a, a VI-a şi a IX-a, pe care le vedem practicate în Ierusalim şi de generaţia apostolică a primilor creştini (Fapte 2, 15 ; 3, 1 ; 10, 9). Acestea din urmă au reprezentat însă în primele trei veacuri creştine, de altfel ca şi în iudaism, exerciţii religioase sau de pietate cu caracter benevol şi deci particular sau de devoţie personală, în timp ce rugăciunile de seara şi de dimineaţa n-au întârziat să devină unităţi ale serviciului divin oficial şi deci public şi obligatoriu [31] din ciclul de noapte, organizat de Biserica primară. Prin înseşi momentele din zi rezervate acestor rugăciuni, ele veneau în atingere aproape directă cu cultul specific creştin, care a fost con-

---

28. Dom Fern. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 207.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVI la Faptele Apostolilor*, P. G., LX, col. 202—203.

30. Dom Fern. Cabrol, *op. cit.*, p. 207.

31. *Constituţiile Apostolice* (cartea a II-a, 59) obligă pe episcopi «să pomenească şi să îndemne poporul să se îndeletnicească cu venirea la biserică *dimineaţa şi seara*, în fiecare zi, şi să nu o părăsească în nici un chip...».

ceput şi practicat dintru început ca un oficiu de noapte. Orientându-se după faptul că Sfânta Euharistie fusese instituită de Mântuitorul la sfârşitul unei cine sau mese de seara, primele generaţii de creştini săvârşeau Liturghia după căderea nopţii, aşa precum informează Faptele Apostolilor (20, 7—11). Sudarea rugăciunilor de seara şi de dimineaţa la cultul prin esenţă creştin a fost determinată în acelaşi timp şi de condiţiile din prima perioadă a istoriei Bisericii. În starea de persecuţie religioasă, în care s-a desfăşurat la început viaţa creştină, a fost nevoie să se renunţe atât la Liturghia zilnică (Fapte 2, 46), cât şi la adunările pentru rugăciune de mai multe ori pe zi, ca în practica ierusalimiteană iniţială, rezervându-se în acest scop o zi anumită («stato die»), duminica adică, înainte de ivirea luminii («ante lucem»), precum se exprimă Plinıu cel Tânăr în *Epistola către Traian* [32].

Aceste motive de ordin istoric de la baza cultului divin de dimineaţa şi de seara se găsesc completate şi cu consideraţii de alt gen în literatura creştină patristică. Astfel, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 34) priveau ca o datorie adunarea credincioşilor pentru aceste rugăciuni, şi anume dimineaţa, «mulţumind pentru că Domnul v-a luminat, alungând noaptea şi aducând ziua», iar «seara, drept mulţumire că v-a dat noaptea spre odihnă de ostenelile din timpul zilei». Sfântul Ciprian consideră că «trebuie să ne rugăm şi dimineaţa, pentru că prin rugăciunea noastră de dimineaţă se prăznuieşte Învierea Domnului. Aceasta voia să o arate odinioară Duhul Sfânt zicând în psalmi : «Împăratul meu şi Dumnezeul meu, căci către Tine mă voi ruga, Doamne ; dimineaţa vei auzi glasul meu, dimineaţa voi sta înaintea Ta şi-mi voi îndrepta ochii spre Tine» (Ps. 5, 2, 3). Şi iarăşi grăieşte Domnul prin profetul : «În revărsatul zorilor vor mâneca spre Mine zicând : să mergem şi să ne întoarcem la Domnul Dumnezeul nostru». De asemenea, trebuie să ne rugăm iarăşi neapărat la apusul soarelui şi la sfârşitul zilei. Pentru că Hristos fiind soarele cel adevărat şi ziua cea adevărată, de aceea şi noi, când ne rugăm la apusul soarelui şi al zilei din lume şi cerem ca să vină din nou lumina peste noi, ne rugăm pentru a doua venire a lui Hristos, Care ne va aduce harul luminii veşnice» [33]. Sfântul Vasile cel Mare motiva că «noi ne rugăm dimineaţa, pentru ca primele mişcări ale spiritului nostru să se consacre lui Dumnezeu şi pentru ca nici o grijă să nu ocupe lăuntrul nostru, până ce nu ne vom fi bucurat cu aducerea-aminte de Dumnezeu... Terminându-se ziua, trebuie să mulţumim pentru tot binele pe care l-am primit în decursul ei ; trebuie să mărturisim cu umilinţă toate câte nu le-am împlinit cu voie sau fără voie ; trebuie să cerem iertare pentru toate câte am păcătuit cu cuvântul, cu lucrul şi în inimă...» [34].

32. *Epistola* X, cap. 96 (97).

33. Sf. Ciprian, *De oratione dominica*, cap. 35, P. L. IV, col. 559—560, în traducerea Pr. Matei Pislaru. *Scrieri alese din operele Sfântului Ciprian*, Biblioteca Părinţilor bisericeşti, vol. I, Râmnicu-Vâlcii, 1935, p. 69—70.

34. Sf. Vasile cel Mare, *Răspuns la întrebarea XXXVII din Regulile mari ;* vezi şi *Vechile rânduieli ale vieţii monahale*, traducere din limba rusă, 1920, p. 352.

Toate aceste motive, precum şi semnificaţiile simbolice ce s-au adăugat acestor oficii [35], de care ne vom ocupa mai în urmă, au determinat pe vechii credincioşi să se aplece cu o râvnă specială asupra orelor pentru rugăciunile de seara şi de dimineaţa; ei petreceau noaptea de sâmbătă spre duminică în biserică, aşa că rugăciunile de seara începeau după ce se întuneca, iar cele de dimineaţa, după miezul nopţii, Liturghia urmând în continuare în această zi. Succesiunea şi deci timpul rugăciunilor de seara şi de dimineaţa sistematizându-se astfel în legătură cu cel destinat pentru Sfânta Liturghie, s-au găsit încadrate automat, prin uz, în ciclul de noapte al cultului creştin public şi deci oficial şi obligatoriu. În condiţiile modificate ale vieţii creştine de mai târziu, momentele oficiului acestor «Laude» sunt anticipate ori întârziate în comparaţie cu practica din vechime. Aceasta din urmă se mai menţine încă în bisericile mânăstireşti, pe când în bisericile din parohii Vecernia se săvârşeşte înainte de ivirea întunericului, iar Miezonoptica şi Utrenia, tocmai dimineaţa, în plină zi, afară de sărbătorile cu priveghere. Totuşi, vechiul lor caracter de servicii religioase nocturne este evidenţiat prin numeroase texte din cuprinsul rugăciunilor lor.

Deşi în scrierile patristice din veacul al II-lea, al III-lea şi din prima jumătate a veacului al IV-lea se ia act de orele de rugăciune din ciclul nocturn, cât şi de cele din timpul zilei, totuşi numai cele de seara şi de dimineaţa apar ca stabilite oficial sau prin dispoziţii precise [36]. Recunoaşterea orelor de rugăciune din ciclul de zi în practica oficială [37] şi adăugarea lor la oficiile din cursul nopţii reprezintă un fenomen ce începe de la jumătatea veacului al IV-lea, în urma dezvoltării vieţii monahale în mânăstiri, a căror influenţă s-a întins apoi şi asupra bisericilor de mir. În substanţa sa, structura acestor ore constă până astăzi, în cea mai mare parte, din piese de pietate generală reprezentate prin psalmi, care, ca şi puţinele imne ce se găsesc întreţesute printre ei, cad în atribuţia stranei sau a credincioşilor. Rolul preotului în oficiul acestora apare cu desăvârşire simplificat, şters chiar, în atribuţia sa de mijlocitor

---

35. «Pentru creştinii din epoca de mai înainte, Domnul Iisus Hristos era simplu Dumnezeu-Mântuitorul, către Care datorau mărturii de recunoştinţă; dar cu vremea, pe măsură ce mintea reflecta mai mult la actele mântuirii, spiritul creştin a ajuns, în chip firesc, să deosebească fiecare etapă, care marcase această mântuire, şi să determine fiecare pas al drumului urmat de Dumnezeu-Omul, din sânul Tatălui Său până la cruce şi până la înălţarea Sa la cer. Şi astfel, fiecare ceas din zi a fost pus în legătură, în spiritul credincioşilor în meditaţie, cu fapte şi evenimente tainice din viaţa lui Hristos, lucru ce a dat o semnificaţie deosebită celebrării şi observării religioase a ceasurilor, care, la origine, în viaţa civilă nu-şi datorau existenţa şi instituirea decât împărţirii zilei». Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, trad. fr. par Dom Réginald Biron, t. I, Paris, 1905, p. 65—66.

36. Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 64.

37. De exemplu: Clement Alexandrinul († c. 220), *Pedagogul*, cartea a II-a. cap. IV, P. G., VIII, col. 413, 444; cap. X, *ibidem*, col. 512; *Stromata*, cartea a VII-a, cap. VII, P. G., IX, col. 469; Tertulian († 240), *De oratione*, cap. XXIII—XXV, P. L., I, col. 1191—1193; Eusebiu al Cezareei († 340), *Comentariu la Psalmul XCI*, P. G., XXIII, col. 1772; *Comentariu la Psalmul LXXXIX, 3—7*, P. G., XXIII, col. 1130—1134, 1136, dar mai ales *Comentariu la Psalmul CXLII*, P. G., XXIV, col. 49.

al comunității. El se găsește încadrat în regulile pietății comune, asociat la exercițiile spirituale ale celorlalți credincioși : asistă, ascultă și se adâncește împreună cu credincioșii în cugetările sugerate de textul din cuprinsul psalmilor și-și unește glasul cu ei în melodiile imnelor. Ca preot, el prezidează și dirijează aceste exerciții de pietate, prin cele două-trei formule pentru deschiderea și închiderea oficiului ori de binecuvântare în cursul lui, iar în Păresimi, prin recitarea rugăciunii Sfântului Efrem Sirul («Doamne și Stăpânul vieții mele...»), rostită afară din altar, adică în mijlocul credincioșilor. Ca atare, prin natura sa însăși, oficiul «Laudelor» din timpul zilei n-a putut forma un material propriu *Liturghierului,* ci acestea au intrat în chip firesc în cuprinsul *Orologiului sau Ceaslovului.* Pentru acest motiv, însuși cuprinsul serviciului Ceasului al IX-lea și Pavecernița, care alcătuiesc împreună cu Vecernia primul grup din ciclul de noapte, sau primul ciclu din cele șapte «Laude», precum și «Ora întâi», care este unită cu Utrenia, n-a putut să facă subiect pentru cuprinsul *Liturghierului,* care este și rămâne prin excelență o carte specifică rolului de liturghisitor al preotului.

Dimpotrivă, structura Vecerniei și Utreniei se înfățișează modelată după un plan analog cu cel al Liturghiei catehumenilor. Astfel, afară de psalmii și imnele intonate antifonic de strane, rolul preotului se impune prin amploarea pieselor ce-i revin, și anume :

a) Rugăciuni de mijlocire pentru comunitate ;

b) Ectenii identice cu cele din Liturghie, unele din ele prezentând ușoare adaptări în concordanță cu vremea din zi, corespunzătoare oficiilor ;

c) Acțiuni simbolice de reprezentare a unor momente din activitatea istorică a Mântuitorului, ca de exemplu, vohodurile ;

d) Lecturi de pericope biblice chiar, la Vecernia anumitor sărbători din unele perioade ale anului liturgic.

Deci rolul amplu al oficiului preotului în aceste servicii, precum și uzul stabilit din vechime de a se săvârși adesea Liturghia în continuarea unităților din ciclul de noapte al cultului au însemnat motive pentru care s-a impus inserarea Vecerniei și Utreniei în cuprinsul aceleiași cărți de ritual, laolaltă cu Liturghia. În rezumat : introducerea acestor oficii în *Liturghier* a fost determinată de considerații practice, trebuind să se pună la îndemâna preotului formularele principalului său rol liturgic. Pentru același considerent i s-a făcut loc mai târziu în *Liturghier* și Miezonopticii, a cărei structură ocupă o poziție de mijloc între rânduiala Ceasurilor și cea a «Laudelor» din ciclul nocturn. La origine și chiar mai târziu, ca, de exemplu, la Ierusalim în veacul al IV-lea, precum ne asigură Aetheria [38], și în mânăstirile Egiptului, după informațiile date de Casian [39], Miezonoptica și Utrenia erau contopite într-un singur serviciu,

38. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta,* cap. XXIV, ediția W. Heraeus, Heidelberg, 1929, p. 28—31.

39. Vezi *Rânduiala Cuviosului Ioan Cassian,* cart. III, cap. 8, în *Vechile rânduieli ale vieții monahale...,* 1929, p. 623.

mai ales în noaptea dinspre duminică. Fiind deci unul dintre elementele structurale ale vechiului oficiu nocturn, Miezonoptica a rămas în *Liturghier* nedespărțită de Utrenie, care se pare că a rezultat prin scindarea din serviciul de la miezul nopții.

Locul sau așezarea actuală a acestor «Laude» înaintea Liturghiei, adică în prima parte a *Liturghierului*, a fost motivată de ordinea de succesiune a oficiilor lor în cursul unei zile bisericești sau liturgice. În plus, o astfel de rânduială este conformă cu concepția biblică a orarului liturgic, după care ziua bisericească începe de cu seara, odată cu apusul soarelui. Astfel, potrivit textului din Facere 1, fiecare zi este formată din seară și din dimineață : «Și a fost seară și a fost dimineață : ziua întâi» etc.

Prin urmare, în raport cu Liturghia, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sunt oficii *premergătoare*, iar nu pregătitoare ale acțiunii ei în ea însăși, cum este, de exemplu, Proscomidia ; ele nu reprezintă părți componente, dezvoltătoare sau întregitoare ale unicii teme sau lucrări, care își continuă desfășurarea în Liturghie. Ca dovadă că raportul acestora față de Liturghie nu poate fi determinat decât de ordinea lor de succesiune, iar nu de o funcțiune pregătitoare pentru lucrarea în sine a Liturghiei, este în primul rând faptul că oficierea Vecerniei, Miezonopticii și Utreniei nu angajează *ipso facto* sau cu necesitate săvârșirea imediată a Sfintei Liturghii. Astfel, la Ierusalim, în zilele de peste săptămână, privegherea (serviciul de la miezul nopții cu Utrenia) nu era urmată în veacul al IV-lea de Liturghie[40] și, precum ne informează istoricul Socrate din veacul al V-lea, situația era aceeași în zilele de miercuri și vineri în Biserica Alexandriei[41], adică întocmai cum se petrec astăzi lucrurile la sărbătorile cu priveghere mare sau în alte zile, când se săvârșesc numai Vecernia, Miezonoptica și Utrenia, împreună cu celelalte «Laude» (Pavecernița, Ceasurile, Obednița), ca în Păresimi.

Potrivit recomandărilor din capitolul «Povățuiri» (pgf. 2) de la finele *Liturghierului*, nu numai «Laudele» din ciclul de noapte, ci și cele din cel de zi fac parte din «pravila» atât a preotului, care trebuie să liturghisească, cât și a celor ce doresc să se împărtășească. Pentru sfințiții slujitori deci, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sunt, într-adevăr, pregătitoare, reprezentând adică obligații de serviciu și ocazii de exerciții spirituale, fie săvârșindu-le, fie participând la ele prin prezență, ascultare și meditație. Pogorământ sau dispensă în această privință nu se admite decât în cazurile în care preotul a fost reținut de datorii pastorale privind mântuirea sufletelor, ca, de exemplu, spovediri, împărtășiri ori botezuri și, fără îndoială, dacă acestea se prezintă ca împrejurări de forță majoră, fără posibilitatea de a fi prevenite sau amânate.

Rezultă totuși de aici că oficierea Liturghiei nu este neapărat condiționată de «Laudele» premergătoare, ceea ce desigur n-ar fi cazul dacă

---

40. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio...*, loc. cit.
41. Socrate, *Istoria bisericească*, cart. V, cap. XXII, P. G., LXVII.

ele ar avea o funcție pregătitoare pentru Liturghie în sine. Se cuvine însă ca preotul să se ferească de a neglija obligațiile sale religioase și sacerdotale, legate de oficiul «Laudelor», cel puțin al acelora dintre ele care au rânduiala lor scrisă în *Liturghier*, acestea fiind tot atâtea ocazii ale grației divine pentru înaintarea lui în sfințenie. Respectarea cu strictețe a timpurilor de slujbă, pătrunderea și îndeplinirea regulilor și rugăciunilor de pregătire dovedesc că preotul înțelege că acele ceasuri nu sunt ale lui, ci ale lui Dumnezeu, Căruia Îi este închinată întreaga lui vocație, și sfințirii sufletelor la care a fost rânduit. El însuși va ajunge astfel să-și pregătească dispozițiile sufletești, curăția inimii și înălțarea lui în duh, corespunzătoare stării ce se cere de la slujitorii înfricoșătoarelor și dumnezeieștilor Taine în Sfânta Liturghie. De aceea, preotul nu se cuvine să pună în inferioritate oficiul său din altar, față de alte întreprinderi pastorale, ci pe unele să le facă, iar pe celelalte să nu le lase.

## B. OFICIUL VECERNIEI SAU SLUJBA DE SEARĂ

**1. Ceasul al nouălea. — 2. Vecernia propriu-zisă**

*Vremea oficiului.* — Termenului de origine slavă *Vecernie* (Вечерня) și celui de proveniență greco-latină *vesperina* ( ἑσπερινός, vesperae, laudes vespertinae) le corespunde în traducere românească expresia *slujbă de seară* sau *slujba* (oficiul) *ce se va face la vremea serii*[42], formulă întrebuințată și în unele din *Liturghierele grecești* (Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ).[43] Prin expresivitatea ei, această formă perifrastică redă realitatea din practica bisericească mai clar decât termenii tehnici străini «vecernie» și «vesperină», rezervați în liturgică exclusiv unității serviciului divin desemnat sub această denumire. De fapt însă serviciul divin de seara constă în chip regulat din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă, care sunt unite, oficiindu-se în continuare. *Liturghierul* român ca și cel slav înfățișează, într-adevăr, sub denumirea de vesperină sau vecernie, întreg serviciul divin de seara, alcătuit din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă.

### 1. Ceasul al nouălea

Lauda bisericească intitulată *Ceasul al nouălea* este un oficiu din timpul după-amiezii, care ar corespunde orei 4, 5 ori 6 p. m., după orologiul modern, în raport cu anotimpul. Această variație de oră își găsește explicarea în sistemul de împărțire a zilei, în uz la evrei înainte, ca și în vremea Mântuitorului și întâlnit în practica Bisericii creștine

42. În limbajul provincial al unor manuale, termenii «Vecernie» și «Vesperină», au fost traduși cu *serare* și *sărândă*.

43. Ca, de exemplu, ediția de Ierusalim, 1908.

chiar în veacul al VI-lea, al VII-lea şi al VIII-lea. Ei împrumutaseră de la romani modul de împărţire a nopţii în patru străji sau veghi egale, iar de la babiloneni, pe cel al împărţirii zilei şi nopţii în câte 12 ore fiecare, numărate de la răsăritul soarelui şi după apusul lui. Ziua şi noaptea fiind socotite fiecare în parte de câte 12 ore, prima oră din zi începea cu răsăritul soarelui, iar prima oră din noapte, îndată după apusul soarelui. Ora era deci solară, adică reglată după cursul soarelui, pe baza principiului că amiaza sau mijlocul zilei, ca şi miezul nopţii trebuiau să însemne ora a şasea din noapte sau din zi. Din această cauză, în chip fatal orele din cursul nopţii erau mai lungi în sezonul de iarnă, când nopţile încep mai devreme cu patru-cinci ore decât în timpul verii, şi, dimpotrivă, mai scurte (30—40 de minute după orologiul actual) în cursul verii, când ziua se prelungeşte în dauna nopţii ; pe de altă parte, orele din cursul zilei erau mai lungi vara decât iarna. Din această cauză, ora Ceasului al nouălea nu corespunde cu ora trei p.m., cum s-ar cuveni, după orologiul modern, decât în vremea echinocţiilor de primăvară şi de toamnă[44]. În restul anului, ea întârzie în raport cu cursul soarelui în anotimpul corespunzător.

Atunci când s-a impus o sistematizare şi raţionalizare a timpurilor de slujbă, acomodate stilului noilor condiţii de viaţă bisericească, s-a găsit potrivit ca serviciul Ceasului al nouălea, întrucât este un oficiu divin de la mijlocul după-amiezii şi deci către sfârşitul zilei, să fie unit cu rugăciunea din vremea serii. Canonul 18 al Sinodului de la Laodiceea pare a însemna o indicaţie a epocii în care s-a făcut o astfel de rânduială. Oficiul Vecerniei a fost tras deci înapoi din locul său originar de la începutul nopţii, cu un interval care echivalează în unele sezoane cu câteva ore, pentru a fi unit cu Ceasul al nouălea, aşa precum Utrenia a fost desprinsă din rugăciunea de la miezul nopţii (Miezonoptica), mai târziu fiind amândouă împinse înainte spre plină dimineaţă, ca în bisericile parohiale, spre a se uni cu Ora întâi. Astfel, noaptea, care reprezentase la început un timp de priveghere în rugăciune, a fost încadrată mai târziu între oficiile de la începutul şi de la sfârşitul ei.

Ceasul al nouălea este însă de fapt o slujbă pentru încheierea zilei bisericeşti, care se sfârşeşte, iar nu a celei care începe cu Vecernia. În această poziţie, ea se găseşte în concordanţă cu semnificaţia sa istorico-simbolică, exprimată în literatura patristică şi bisericească. S-a considerat pe de o parte că necesitatea rugăciunii în acest moment al zilei a fost demonstrată prin suirea Apostolilor Petru şi Ioan în Templul din Ierusalim la vremea orei a noua (Fapte 3, 1), când au vindecat un olog din naştere[45]. Se cuvine să ne rugăm la Ceasul al nouălea mai ales

---

44. Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, p. 25—26, 49—50; P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din ruseşte şi prelucrare de Iconomul Nicolae Filip, Bucureşti, 1899, p. 225; Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 42.

45. Tertulian, *De oratione*, P.L., I, col. 1191—1193; Sf. Vasile cel Mare, *Regulile* mari, Răspuns la întrebarea 37.

pentru că la această oră S-a rugat Mântuitorul însuşi, înainte de a-Şi da duhul în mâinile Părintelui Său, spălând păcatele noastre cu Sângele Său, vărsat pe crucea pătimirii [46].

Rolul preotului în oficiul Ceasului al nouălea păstrează însă exact acelaşi caracter ca şi în rânduiala celorlalte ceasuri, mărginindu-se la prezidarea şi dirijarea pietăţii credincioşilor. Toată această acţiune se reduce la câteva formule, ca aceea de binecuvântare a începutului («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...»), intonată afară din altar, pe solee, în faţa sfintelor uşi, unde rămâne până la rostirea ecfonisului Rugăciunii Domneşti («Că a Ta este împărăţia...»), după care intră în altar. Aici, putând să stea pe scaun, se cuvine ca, în acest timp, să-şi aducă aminte, pătruns de smerenie, «că nu cu argint sau cu aur stricăcios suntem răscumpăraţi din viaţa cea deşartă..., ci prin Sângele cel scump al lui Hristos», care, «ca al unui miel nevinovat şi neprihănit» (I Petru 1, 18, 19), «fiind răstignit pe cruce la ora a şasea, a spălat până la ora a noua păcatele noastre... şi, ca să ne poată răscumpăra şi să ne dea din nou viaţă, a desăvârşit atunci biruinţa prin pătimirea Sa» [47].

Pentru preot, ca şi pentru orice credincios, este datorie deci să participe sufleteşte la suferinţele şi moartea Domnului, curăţindu-şi inima de patimi şi făcând astfel «să moară ceea ce alcătuieşte în noi omul cel pământesc: desfrânarea, necurăţia, pofta rea şi lăcomia..., mânia, iuţimea, răutatea, hula şi tot cuvântul urât» (Col. 3, 5, 8). Urmărind cu atenţie serviciul ce se desfăşoară la strană după rânduiala din *Orologiu*, să-şi lase inima purtată de toată gama vibraţiilor pe care le trezesc cugetarea autorului psalmilor, rugăciunile şi imnele, pentru ca să se încălzească de râvna «după curţile Domnului» (Ps. 83, 2). În acest chip se pune început urcuşului duhovnicesc ce trebuie suit treptat de liturghisitor, în timpul oficiilor divine, pentru ca să ajungă vrednic a înfăţişa şi a face bineprimite înaintea Domnului rugăciunile sale pentru credincioşi. Se ridică numai când trebuie să rostească formula de binecuvântare cerută de strană («Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne miluieşte...»), iar în Sfântul şi marele Post, pentru a rosti rugăciunea Sfântului Efrem Sirul, la sfârşit.

Lăsând la o parte faptul că formula de apolis (otpust) nu se obişnuieşte decât în cazul când acest oficiu are loc în pridvor, cum se întâmplă la mânăstiri, trebuie să observăm că întregul rol al preotului în oficiul Ceasului al nouălea se mărgineşte la formulele uzuale mărunte, comune şi altor oficii. În această situaţie se găseşte probabil explicaţia faptului că *Liturghierele* de limbă greacă nu inserează în

46. Canon 27 Hippolyt; Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 541; Pseudo-Atanasie, *De virginitate*, cap. 12, 16, 20, P. L., XXVIII, col. 265—276; *Constituţiile Apostolice*, cartea a VIII-a, 34; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 327, P. G., CLV, col. 551 (în traducerea română: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, revăzut de Toma Teodorescu, Bucureşti, 1865, p. 212); capitolul *Povăţuiri*, par. 2 din Liturghier.

47. Sf. Ciprian, *De oratione...*, cap. 34, în traducerea citată a Pr. Matei Pâslaru, p. 69.

cuprinsul lor slujba preotului la Ceasul al nouălea. Unele, ca acela al Bisericii Ortodoxe din Grecia, încep direct cu rugăciunile Vecerniei, fără nici o referire la el, iar altele, ca ediția de Ierusalim, 1908, inserează numai formula pentru binecuvântarea începutului și mențiunea că «cel rânduit citește Ceasul al nouălea». În *Liturghierul* român, capitolul intitulat «Vesperină sau Vecernie», este prefațat cu primele formule din rolul preotului și câteva instrucțiuni în legătură cu începutul oficiului Ceasului al nouălea. *Liturghierele* slave, ca, de exemplu, ediția *Slujebnicului* de Sofia, 1928, înscriu oficiul complet al preotului privitor la Ceasul al nouălea.

## 2. Vecernia propriu-zisă

**a. Vremea oficiului. b. Planul general și ideea lui de inspirație. c. Deschiderea oficiului și rugăciunile de început. d. Tămâierea sau cădirea la începutul imnologiei. e. Vohodul Vecerniei, rânduiala și simbolismul lui. f. Prochimenul. g. Ecteniile și rugăciunile după prochimen. h. Partea finală a oficiului Vecerniei**

a. **Vremea oficiului.** Adevăratul oficiu bisericesc al serii însă, așa precum rezultă din însăși denumirea sa, este Vecernia. Ea avea loc la început după apusul soarelui, adică după încheierea zilei la ora a douăsprezecea [48], corespunzătoare, în general vorbind, orei șase p. m. a orologiului nostru. Acest raport de orar este, desigur, numai teoretic, deoarece în variabilitatea vechiului orar solar ora a douăsprezecea corespundea unui moment ce fluctua succesiv înainte și înapoi, în cursul anotimpurilor, între ora noastră 4,30, iarna și 8,30 — 9 p.m., vara. De fapt, rugăciunea bisericească de seara a fost concepută și practicată ca un oficiu la vremea când se înserează sau se înnoptează ; ca atare, ea urma să fie îndeplinită la aprinsul luminilor (lămpilor sau lumânărilor), precum ne dovedesc chiar unele din expresiile prin care a fost și se găsește încă desemnată : τὸ λυχνικὸν sau ἀκολουθία τοῦ λυχνικοῦ (oficiul care se săvârșește la vremea aprinsului lămpilor) [49].

Astăzi, ora pentru oficiul Vecerniei este fixată în general în cursul după-amiezii, înainte de apusul soarelui. Ora Vecerniei poate să ajungă până către miezul zilei, în cazurile în care Vecernia este

48. Subliniem : după încheierea Orei a XII-a, iar nu «într-al doisprezecelea ceas», cum se vede la Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în traducerea română citată a scrierii sale, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299. Aici este mai degrabă cazul unei exprimări confuze, deoarece textul se completează în continuare cu lămurirea : fiind *trecute trei ceasuri după al nouălea*. Or, trei ceasuri trecute după al nouălea înseamnă scurgerea ceasului al zecelea, al unsprezecelea și al doisprezecelea. Ca serviciu divin al zilei bisericești, care începea după apusul soarelui, deci odată cu înnoptarea, Vecernia avea loc în prima oră a nopții.

49. Vezi diferite ediții de Εὐχολόγιον τὸ μέγα și *Silviae... Peregrinatio ad loca sancta*, ediția și loc. cit.

combinată cu Liturghia, ca : a) în zilele când se oficiază Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite ; b) în Joia şi Sâmbăta din săptămâna Sfintelor Patimi, când Vecernia este unită cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ; c) aceeaşi situaţie este şi în ajunurile sărbătorilor Naşterii şi Botezului Domnului, dacă aceste ajunuri nu cad sâmbăta sau duminica ; d) la sărbătoarea Bunăvestirii, când Vecernia este unită cu Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, dacă se întâmplă într-una din zilele în care se face slujba ceasurilor Postului Mare. De asemenea, în Duminica Pogorârii Sfântului Duh, Vecernia urmează îndată după Liturghie, iar în Duminica Paştilor ea se săvârşeşte pe la mijlocul zilei, mai cu seamă în parohiile din oraşe, sau în general pe la ora 14. In toate aceste împrejurări, Vecernia se înfăţişează de fapt ca o rugăciune în contul serii, mai curând decât în timpul serii.

Regulile de tipic, care prefaţează *Liturghierul*, prevăd săvârşirea Vecerniei celei mari după apusul soarelui, numai în legătură cu «privegherea de toată noaptea», când, adică, Vecernia şi Utrenia cu Ceasul întâi sunt oficiate în continuare. Se unesc astfel serviciile divine ale serii şi dimineţii, «ca şi cum ele s-ar îndeplini neîntrerupt în cursul întregii nopţi» [50]. Se evidenţiază aici un ecou îndepărtat al obiceiului din creştinismul primar, care, în situaţia sa de la început, de religie ilicită şi persecutată, era constrâns să-şi îndeplinească cultul în cursul nopţii, spre a se sustrage atenţiei organelor de siguranţă ale statului roman. În consecinţă, toate aceste servicii divine se desfăşurau unul după altul în nopţile dinspre duminici şi în cele care precedau zilele principalelor sărbători, ca : Paştile, Cincizecimea, Teofania şi Înălţarea Domnului, precum şi pe cele în cinstea sfinţilor martiri, când credincioşii privegheau toată noaptea în rugăciuni care se încheiau la sfârşit cu Liturghia. Biserica găsea, de altfel, o indicaţie în această privinţă, atât în exemplu Mântuitorului, Care Se rugase noaptea în grădina Ghetsimani, cât şi în obiceiul creştinilor din primele zile, precum se vede în Faptele Apostolilor (16, 25 ; 20, 7). Nu este mai puţin adevărat că noaptea în sine, cu liniştea şi poezia ei, imprimă o notă de solemnitate şi o atmosferă de mister care predispun în chip special sufletul religios spre rugăciune. Pentru astfel de motive, această tradiţie se vede respectată şi astăzi în mânăstiri, în legătură cu sărbătorile prevăzute de tipic, iar în bisericile parohiale, la serbarea hramurilor. În aceste ocazii, serviciul privegherii începe direct cu Vecernia cea mare, deci fără Ceasul al nouălea, deoarece rânduiala lui a fost îndeplinită împreună cu Vecernia mică înainte de apusul soarelui. Regula aceasta are în mare parte o valoare pur teoretică, deoarece Vecernia mică nu se săvârşeşte decât în bisericile mânăstirilor, în timp ce în bisericile parohiale Vecernia mare începe îndată după serviciul Ceasului al nouălea, aşa că Vecernia mică este lăsată la o parte.

50. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 291 ; cf. şi p. 224.

b. **Planul general şi ideea lui de inspiraţie.** Cel mai vechi document în care s-a transmis rânduiala Vecerniei este cartea VIII, 35, 36 şi 37 din colecţia *Constituţiile Apostolice,* unde se vede clar imprimat planul Liturghiei catehumenilor. Menţinându-se în limitele facturii sale de Liturghier, referinţele din această carte se mărginesc aproape exclusiv la expunerea rolului liturghisitorilor. Astfel, după Psalmul de seara (140, ὁ ἐπιλυχνικὸς ψαλμός), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, candidaţi la botez şi penitenţi, care, îndată după aceasta, erau concediaţi. Urma apoi o ectenie mare pentru credincioşi, rostită de diacon, după care episcopul făcea rugăciunea de seară, aducând «mulţumire de seară» lui Dumnezeu, «Cel ce a făcut ziua pentru lucrurile luminii, iar noaptea spre odihna slăbiciunii... Cel ce ne-a trecut prin lungimea zilei şi ne-a adus la începutul nopţii», şi cerând în acelaşi timp : «păzeşte-ne prin Hristosul Tău ; dăruieşte-ne seara paşnică şi noaptea fără de păcat, şi ne învredniceşte de viaţa veşnică prin Hristosul Tău». La sfârşit, diaconul invita pe credincioşi să-şi plece capetele, pentru ca episcopul să citească rugăciunea prin care îi binecuvânta înainte de a fi concediaţi prin formula respectivă, rostită de diacon. Nu e greu de constatat că în această schemă, completată cu datele mărunte, înscrise izolat în cartea II, 59, şi în cartea VII, 48 a aceleiaşi colecţii, se oglindesc lămurit liniamentele generale ale rânduielii actuale a Vecerniei.

Linia urmată în structurarea şi dezvoltarea oficiului a fost pusă în legătură cu semnificaţia ce s-a dat acestei «Laude» bisericeşti, ca alegorizare a operei lui Dumnezeu în special în Vechiul Testament şi a raportului religios al omului faţă de El, în această perioadă din istoria mântuirii. Creaţia şi Providenţa divină, căderea omului în păcat, izgonirea lui din rai şi întregul tragism al stării de păcat şi al depărtării de Dumnezeu înainte de venirea Mântuitorului sunt impresionant evocate în sensurile tipico-simbolice, înlesnite de cugetarea şi simţirea exprimate în stihurile psalmilor Vecerniei. Ca şi imnele din cuprinsul ei, inspirate de ideea operei mântuitoare, această poezie religioasă face în chip special obiectul comentariului serviciului stranei. Limitaţi în acest loc la cadrul *Liturghierului,* preocupările noastre se vor opri acum aproape exclusiv la oficiul preotului, care, fiind întocmit în strânsă conexiune cu întreaga rânduială a Vecerniei, se găseşte în deplină consonanţă cu semnificaţia ei specială.

Aşa cum este firesc, în perspectiva acestui simbolism apar şi puncte de contact cu istoria operei mântuirii din Noul Testament, prefigurate prin unele piese (rugăciuni, imne şi acţiuni) din rânduiala oficiului. Acestea sunt uneori variate sau schimbate ori capătă o amploare particulară în anumite zile ale anului liturgic, pentru a sublinia relaţia între perioadele istoriei mântuirii, scoţând totodată în evidenţă caracterul specific al sărbătorilor şi accentuând solemnitatea lor. De aceea, în practica bisericească, Vecernia se înfăţişează sub forma de :

— *Vecernie de toate zilele,* adică în zilele de rând (ordinare) ale săptămânii ;

— *Vecernie mică*, ea fiind o prescurtare a Vecerniei de toate zilele, atât în ceea ce privește rolul stranei, cât și al preotului (nu are decât o ectenie înainte de apolis, nu se citește catisma Psaltirii, iar stihurile de la «Doamne, strigat-am...» sunt reduse la patru) ;

— *Vecernie mare* sau *de sâmbătă seara și în preseara sărbătorilor mari*, când poate îmbrăca un caracter și mai solemn, dacă se oficiază la «privegherea de toată noaptea», fiind adică urmată imediat de Utrenie.

În expunerea oficiului preotului, noi vom lua ca punct de plecare rânduiala Vecerniei de toate zilele, care stă la baza tuturor celorlalte, și vom semnala deosebirile, la momentele respective.

c. **Deschiderea oficiului și rugăciunile de la început.** În partea de la începutul oficiului abundă îndeosebi elementul vechi-testamentar, reprezentat în serviciul de la strană prin Psalmii 103, 140, 141, 129 și 116, care stabilesc caracterul esențial al semnificației Vecerniei. Acomodându-se acestei situații, preotul deschide slujba nu printr-o doxologie adresată Sfintei Treimi, ca la Utrenie de exemplu («Slavă Sfintei și celei de o ființă și făcătoarei de viață și nedespărțitei Treimi...»), deoarece oamenii au ajuns să cunoască adevărul existenței lui Dumnezeu în trei fețe (persoane) numai prin întruparea Mântuitorului, adică în Noul Testament. Ca atare, la Vecernie preotul aflându-se în altar în fața Sfintei Mese și deschizând perdeaua, întrebuințează formula obișnuită la serviciile comune, «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...», corespunzătoare prin caracterul ei general stadiului Revelației divine în Vechiul Testament, când Dumnezeu era adorat în cultul patriarhilor și al drepților de atunci numai în unitatea naturii sau ființei Sale, adică așa cum apărea în opera creației.

Totuși, începutul Vecerniei mari, urmată adică de Utrenie la privegherea de noapte, este binecuvântat cu formula doxologică obișnuită la Utrenie, deoarece se consideră că prin preamărirea Sfintei Treimi în imnul «Lumină lină...» la Vecernia mică s-a făcut deja amintire de descoperirea acestui adevăr oamenilor, prin venirea în lume a «Luminii line...». Corespunzător caracterului solemn al oficiului de la priveghere, începutul Vecerniei este precedat de un ceremonial deosebit, practicat mai ales în mânăstiri. Astfel, preotul și diaconul, după ce au intrat în altar urmând regulile știute, se îmbracă cel dintâi cu epitrahilul și felonul, iar cel de al doilea cu stiharul și orarul. Diaconul, purtând în mână făclia aprinsă, deschide ușile împărătești și după ce a intonat între ele cu fața spre credincioși îndemnul «Sculați-vă», invitând astfel pe cei prezenți să se ridice, merge în mijlocul naosului. Preotul începe în acest timp cădirea altarului, pe care o continuă în toată biserica, diaconul însoțindu-l, după rânduială, de la cădirea scaunului arhieresc. Cădirea în tăcere și fumul de tămâie, ce plutește în aer, închipuie astfel momentul de la începutul creației, când «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Fac. 1, 2). Când s-au înapoiat din nartex în mijlocul naosului, preotul intonează «Doamne, binecuvintează..», continuând apoi cădirea până în altar, unde intră prin ușile împărătești. Ajuns în

fața sfintei mese, preotul dă binecuvântarea pentru începutul serviciului, prin formula «Slavă Sfintei și celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi...».

Prin această formulă doxologică este deschis oficiul Vecerniei și în Duminica Paștilor, în zilele Săptămânii Luminate și înspre ziua sfârșitului acestui mare praznic (marți seara din săptămâna a șasea a Penticostarului), deoarece ea cadrează cu nota de solemnitate a acestor zile, în care se face amintire de biruința asupra morții și asupra păcatului prin învierea Fiului lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi.

De altfel, fiecare din acțiunile liturgice ale preotului sunt puse în legătură cu unul sau altul din aspectele semnificației generale ale Vecerniei. Astfel, când dă binecuvântarea pentru începutul ei, preotul, deși se află în altar, înaintea sfintei mese, nu rămâne însă mai departe aici, ci iese îndată afară pe solee, oprindu-se în fața sfintelor uși, care sunt închise. Descoperindu-și capul, el se roagă aici în taină, citind din *Liturghier* cele șapte rugăciuni de la începutul Vecerniei [51]. Se amintește în acest chip, în primul rând, durata scurtă a stării paradisiace a celor dintâi oameni, izgonirea lor din rai în urma căderii în păcat și plânsul de pocăință în fața porților închise și păzite ale raiului. La Vecernia de la priveghere sfintele uși au fost deschise de la început, pentru a simboliza că la creație i-a fost rânduită omului viața fericită în rai. După citirea Psalmului 103, ele se închid însă, însemnând astfel scurta perioadă a fericirii paradisiace [52].

La Paști, când inimile sunt inundate de bucuria pentru învierea Domnului, semnificația serviciului serii este covârșită de caracterul înălțător al acestei sărbători. De aceea, la Vecernia din Duminica Paștilor și din zilele Săptămânii Luminate, cele șapte rugăciuni, ca și Psalmul 103, nu se citesc, începutul oficiului făcându-se cu o solemnitate unică prin cântarea troparului «Hristos a înviat...», repetat după stihurile 1, 3 ale Psalmului 67 și stihul 24 al Psalmului 117. Pentru același motiv, rugăciunile și Psalmul de seară nu se citesc nici la Vecernia pentru ziua încheierii sau odovaniei praznicului Sfintei Învieri, adică marți seara din săptămâna a șasea a Penticostarului.

În *Liturghierul* grec, aceste rugăciuni sunt desemnate de cele mai multe ori sub denumirea «Rugăciunile de la aprinsul luminii» (αἱ εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ), adică ale serviciului divin de seara sau, mai scurt, ale Vecerniei, ca în versiunea română a acestei cărți liturgice. Denumirea aceasta este interpretată în sensul tropic de rugăciuni ale luminii sau luminării spirituale, sens înlesnit de textul lor, în care Dumnezeu, Cel ce «locuiește întru lumina cea neapropiată», este rugat «să lumineze

---

51. În contrazicere cu indicațiile de tipic din edițiile de Veneția ale *Evhologhiului*, *Liturghierele* mai noi de Atena, ca, de exemplu, cel din anul 1924, prevăd citirea celor șapte rugăciuni ale Vecerniei înaintea Sfintei Mese, iar *Liturghierul* de *Ierusalim*, 1908, recomandă ca acest lucru să se facă afară din altar, în fața sfintei icoane a lui Hristos, numai în zilele când nu este vohod, adică în zilele de rând de peste săptămână, iar altfel, în fața Sfintei Mese din altar.

52. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 293.

ochii inimilor noastre», să ne «îmbrace cu arma luminii», pentru ca noi, «cu gândirea poruncilor Sale luminându-ne», să ne sculăm întru bucurie duhovnicească. Numărul acestor rugăciuni şi felul de repartizare între diferitele părţi ale oficiului au variat de la un manuscris la altul, iar textul a suferit de mai multe ori prelucrări în cursul timpului[53]. În esenţa lor, ele se dovedesc totuşi de o factură foarte veche, confirmată între altele şi de faptul că, afară de referirile incidentale, din rugăciunile a doua, a patra şi a şaptea, la ajutorul Sfintei Fecioare şi al sfinţilor, aceste rugăciuni sunt adresate numai lui Dumnezeu în general.

Cu privire la motivul pentru care numărul lor a rămas fixat în cele din urmă la şapte, nu s-ar putea face o afirmaţie precisă. Este posibil ca acest lucru să se fi petrecut sub influenţa simbolismului legat de cifra şapte, atât în literatura păgână antică, precum şi în cărţile Vechiului şi Noului Testament. Nu este exclus însă, sau poate fi socotit chiar mai probabil, ca stabilirea numărului de şapte rugăciuni pentru Vecernie să fi fost sugerată de cifra orei din zi la care se celebra. Într-adevăr, după computul civil în curs, vechii ore întâi din noapte (la aprinsul lămpilor), care este prima oră a zilei noastre bisericeşti, îi corespunde în timpul echinocţiului de toamnă şi de primăvară ora şapte p.m.[54]. După referinţele date de Ioan Casian[55], principiul acesta de a se potrivi numărul psalmilor şi al rugăciunilor după cifra care indica orele respective pentru timpul oficiului se găsea aplicat în unele din mânăstirile răsăritene, pe la începutul veacului al V-lea.

În ceea ce priveşte cuprinsul lor, cele şapte rugăciuni ale Vecerniei se găsesc într-o remarcabilă conexiune cu psalmii de la începutul acestui oficiu, dar mai cu seamă cu Psalmul introductiv 103 (προοιμιακὸς ψαλμός). Recunoaşterea şi mărturisirea maiestăţii divine, a atotputerniciei şi înţelepciunii lui Dumnezeu manifestate în creaţie, precum şi a purtării Sale de grijă pentru conservarea făpturilor şi pentru atingerea scopului existenţei lor, sunt motive din care se inspiră deopotrivă admiraţia, lauda şi cinstirea exprimate în Psalmul 103, ca şi întreaga euhologie, prin care se mijloceşte în rugăciunile Vecerniei obţinerea îndurării, milei şi ajutorului necesar fericirii omului. Pe de altă parte, în aceste şapte rugăciuni, vibrează, ca şi în Psalmul 140, fiorul pocăinţei, pentru care seara oferă condiţii corespunzătoare. Într-adevăr, prin întunericul care ne acoperă ca un linţoliu şi ne afundă ca într-un mormânt, precum şi prin aplecarea spre somn, seara este, după interpretarea tradiţională, «un simbol al sfârşitului vieţii noastre, fiindcă ne vine

53. O interesantă lucrare în această privinţă, întemeiată pe studiul manuscriselor, a fost publicată sub titlul: Μελέτη ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ λυχνικοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου (Constantinopol, 1924), de fostul mitropolit al Cezareei, Ambrosios Stavrinos.

54. Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 421. Unele manuale de tipic, ca, de exemplu, cel alcătuit de Iconomul Dimitrie Lungulescu (*Manual de practică liturgică*, Craiova, 1926, p. 36), preconizează chiar că Vecernia mare, la priveghere, începe «După apusul soarelui, la ora 7».

55. *De Institutis coenobiorum...*, cartea a II-a, cap. 2, P. L., XLIX, col. 79

noaptea ca o moarte»[56]. Cugetul este astfel dispus în chip natural să reflecteze la faptele săvârşite în cursul zilei şi să implore mila şi iertarea divină.

Îndeosebi ultima din cele şapte rugăciuni se înfăţişează ca o sinteză a tuturor intenţiilor şi cererilor formulate în celelalte dinaintea ei : «Dumnezeule cel mare şi preaînalt, Cel ce singur ai nemurire şi locuieşti întru lumina cea neapropiată, Cel ce ai alcătuit cu înţelepciune toată zidirea (universul), Cel ce ai pus despărţire între lumină şi întuneric şi ai aşezat soarele spre stăpânirea zilei, şi luna şi stelele, spre stăpânirea nopţii ; Cel ce ne-ai învrednicit pe noi păcătoşii şi în ceasul de acum a ne înfăţişa inaintea Ta întru mărturisire şi a-Ţi aduce laudă de seară, Însuţi, Iubitorule de oameni, îndreptează rugăciunea noastră ca tămâia înaintea Ta şi primeşte-o ca pe o mireasmă cu miros frumos, şi ne dă nouă seara de acum şi noaptea ce vine, paşnică. Îmbracă-ne cu arma luminii ; izbăveşte-ne de frica de noapte şi de tot lucrul ce se săvârşeşte în întuneric. Şi somnul, pe care l-ai dat spre odihna slăbiciunii noastre, dăruieşte-ni-l scutit de toată nălucirea diavolească. Aşa, Stăpâne a toate, Dăruitorule de bunătăţi, fă ca şi în aşternuturile noastre, pocăindu-ne, să pomenim noaptea numele Tău şi, prin cugetarea la poruncile Tale, luminându-ne, să ne sculăm întru bucurie sufletească, spre preslăvirea bunătăţii Tale, aducând rugăciuni şi cereri milostivirii Tale, pentru propriile noastre păcate şi pentru ale tot poporului Tău, pe care, prin rugăciunile Sfintei Născătoarei de Dumnezeu, întru milă cercetează-l».

Astfel, preotul concentrează în ruga sa din cele şapte rugăciuni ale Vecerniei, în faţa sfintelor uşi, toate dispoziţiile şi aspiraţiile religioase trezite de Psalmul 103 în sufletele credincioşilor, anticipând chiar şi pe cele ce îşi găsesc expresia în psalmii următori. În săvârşirea acestor rugăciuni preotul nu apare numai ca unul din comunitate, ca în oficiul Ceasului al nouălea ; el nu este acum numai un participant la exerciţiile de pietate comună, prin care se adânceşte împreună cu ceilalţi credincioşi în meditarea textelor, înlesnind zborul inimii spre cele de sus. În aceste rugăciuni preotul intervine pentru întreaga comunitate, la care este rânduit şi căreia îi aparţine el însuşi, se roagă şi mijloceşte pentru ea, închipuind astfel nu numai pe Adam înaintea porţilor raiului din Eden, ci reprezentând în acelaşi timp pe Iisus Hristos, Mântuitorul şi Răscumpărătorul făgăduit lumii (Fac. 3, 15), Cel ce mijloceşte pentru toţi oamenii. De câtă smerenie şi recunoştinţă faţă de Dumnezeu, Care «peste cele înalte îl pune» (Ps. 17, 36), trebuie să se simtă deci pătruns preotul însufleţit de chemarea sa ! Câtă dragoste pentru semenii lui trebuie să-i încălzească inima, ca să simtă sufletele lor lângă sufletul său, să se identifice cu interesele lor duhovniceşti şi să se înflăcăreze în înfăţişarea rugăciunilor sale către Dumnezeu-Pronietorul !

Prin cele şapte rugăciuni preotul se adânceşte în convorbire şi în tainică solire către Dumnezeu, pentru popor, dar osebit de popor, ca Moise pe Muntele Sinai (Ieş. 19) şi ca Mântuitorul în grădina Ghetsi-

56. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 299.

mani (Matei 26, 36 şi 39; Marcu 14, 2 şi 35; Luca 20, 41)[57], mijlocind obţinerea milei, bunătăţii şi ajutorului divin pentru el şi pentru credincioşi. Mântuirea şi sfinţirea acestora sunt condiţionate însă în acelaşi timp şi de participarea lor activă şi personală. De aceea, liturghisitorul îi asociază îndată la o rugăciune publică şi comună sub forma *ecteniei mari*, pe care, dacă nu este diacon, o rosteşte preotul însuşi; în acest caz, el continuă să rămână în faţa sfintelor uşi, după ce a terminat rugăciunile Vecerniei, iar la strană s-a încheiat citirea Psalmului 103. Tot aci va rosti preotul şi celelalte ectenii în cursul Vecerniei din zilele obişnuite de peste săptămână, afară de ectenia mică. În serviciul Vecerniei mici nu se întrebuinţează ectenie mare şi nici un fel de ectenie afară de cea dinaintea otpustului («Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...»).

În comparaţie cu situaţia sa la cele şapte rugăciuni, preotul se găseşte într-o poziţie nouă în legătură cu ectenia mare; cu capul acoperit acum şi integrat el însuşi în ruga întregii comunităţi, acţiunea lui se manifestă mai mult prin dirijarea acestei forme de rugăciune publică şi comună, enunţând pe grupe intenţiile (pacea de sus, mântuirea sufletelor, pacea în întreaga lume, bunăstarea locaşurilor bisericeşti etc.), care fac obiectul diferitelor cereri, şi repetând îndemnul «Domnului să ne rugăm». Întreaga ectenie este însufleţită de un spirit comunitar, care se vede exprimat în aceste cereri ce se fac «pentru» folosul duhovnicesc şi ajutorul necesar în realităţile vieţii, atât comunităţii bisericeşti în general, cât şi diferitelor categorii care intră în componenţa ei. Asupra ecteniei vom reveni mai pe larg la capitolul consacrat Liturghiei, căreia ea îi aparţine la origine.

După un timp de meditaţie comună pe tema psalmilor din *Catismă* şi după rugăciunea în comun, ce urmează acesteia în zilele ordinare sub forma *ecteniei mici*, care la Vecernia dinspre sărbători se rosteşte după fiecare «Mărire» (antifon), fie de preot în altar, dacă nu este diacon, fie de acesta înaintea sfintelor uşi, rolurile se despart din nou. Mai bine zis se împart, pentru că ele se diferenţiază numai ca formă de acţiune, dar se găsesc într-o intimă conexiune de temă şi de sens. De altfel, în cursul tuturor serviciilor liturgice, rugăciunile preotului reprezintă de fapt soliri sau mijlociri, adică rugăciuni la nivel sacerdotal, care concentrează şi înfăţişează Domnului lauda, mulţumirile şi cererile credincioşilor, exprimate în psalmodiile şi imnele de la strană; de asemenea, diversele ceremonii nu sunt altceva decât transpunerea pe plan sacerdotal a unor adevăruri dogmatice şi episoade religioase, dezvoltate şi sensibilizate sub forma actelor simbolice. Astfel, şi aici, când cântarea Psalmului 140 ajunge la stihul 2 («Să se îndrepteze (înalţe) rugăciunea mea ca *tămâia* înaintea Ta»), preotul ori diaconul, dacă este,

57. De aceea, la Vecernia de la priveghere, sfintele uşi, care au fost deschise de la începutul serviciului, se închid după ce preotul a terminat de citit rugăciunile, odată cu terminarea lecturii Psalmului 103 la strană. Cf. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 167.

începe *cădirea mare*, adică tămâiază, după regulile știute, mai întâi altarul și apoi toate celelalte părți ale sfântului locaș, și pe credincioșii prezenți.

d. **Tămâierea sau cădirea la începutul imnologiei.** Ritualul tămâierii, practicat și în unele din religiile popoarelor antice, ca egiptenii, romanii ș.a., reprezintă în Biserica creștină o amintire liturgică din Vechiul Testament, unde își găsește corespondență în arderile de pe altarul tămâierii, seara și dimineața, de la cortul sfânt (Ieș. 30, 7, 8).

În sine, tămâierea reprezintă una din formele de jertfă, adică o expresie a omagiului de adorație ce se aduce lui Dumnezeu ca autor și stăpân al creației. Sensul acesta se află confirmat de însăși formula prin care preotul binecuvintează tămâia pusă pe cărbunii din cădelniță : «Tămâie *Îți aducem* ( θυμίαμά σοι προσφέρομεν, *Îți oferim, Îți prezentăm, Îți înfățișăm ca dar)* Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă (Efes. 5, 2) duhovnicească, pe care primind-o în jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri...». Cădirea bisericii și a credincioșilor constituie pe de o parte cinstirea locașului lui Dumnezeu, care este sfințit și destinat serviciului Său, iar, pe de altă parte, «pe cei ce stau înainte îi sfințește», deoarece tămâia a fost binecuvântată [58] ; parfumul ei este deci simbolul harului Sfântului Duh ce se revarsă peste credincioși, drept contradar solicitat în încheierea rugăciunii pentru binecuvântarea ei : «...trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh».

În acest moment al seviciului Vecerniei, tămâia este deci semnul sensibil al tămâiei duhovnicești [59], adică al jertfei în sens moral, ce se aduce sub forma «jertfei de laudă, adică roada buzelor care proslăvesc numele Lui» (al lui Dumnezeu ; Evr. 13, 15) în psalmii Vecerniei. Stihul 1 al Psalmului 140 deșteaptă imaginea condiției tragice a omului în Vechiul Testament, când rugăciunea răsună ca un strigăt din depărtare («Doamne, strigat-am către Tine...») și «dintru adâncurile» prăpastiei (Ps. 129, 1), în care îl aruncase păcatul neascultării. Fumul și mireasama de tămâie ce se înalță, când cădește preotul în timpul cântării stihului următor, sunt expresii simbolice sugestive ale nădejdii pe care o are omul din împărăția harului Noului Testament, că dorința lui de a-i fi ascultată rugăciunea se va împlini acum, prin mijlocirea Mântuitorului trimis, după făgăduința dată primilor oameni. De aceea, în formula de binecuvântare tămâia este adusă prin Iisus Hristos, pentru că orice dar oferit prin Fiul Său este primit, El fiind totdeauna ascultat (Evr. 5, 7). Dar pentru ca rugăciunea noastră să se poată înălța până la Dumnezeu, trebuie să fie «ca tămâia», ca parfumul frumos al acesteia, izvorând din simțirea adâncă a unei inimi curate. Înaripată de înălțimea gândului, încălzită și aromată de puritatea inimii se cuvine să fie mai cu seamă rugăciunea cu care se înfățișează liturghisitorul înaintea lui Dumnezeu

58. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 309.
59. *Ibidem*, cap. 362.

pentru credincioşii săi. Dispoziţia sa lăuntrică trebuie să se simtă într-o continuă creştere duhovnicească, paralel cu desfăşurarea oficiului în care preotul va reprezenta peste câteva clipe persoana Mântuitorului Însuşi venit în lume.

e. **Vohodul Vecerniei, rânduiala şi simbolismul lui.** Prin cântarea la strană a stihurilor de la «Doamne, strigat-am...», care sunt imne de compoziţie creştină, prefaţate de stihuri din Psalmii 141, 129 şi 116, s-a arătat deja legătura dintre Vechiul şi Noul Testament, în sensul că învăţătura celui dintâi a premers şi a prevestit pe cea din cel de-al doilea. Slujba Vecerniei devine însă pătrunsă şi luminată în chip sensibil de atmosfera Noului Testament prin actul «*intrării mici*» sau «*vohodului mic*».

Prin acestea se înţelege procesiunea ce se face pornind din faţa Sfintei Mese şi urmând pe laturile ei de miază-zi, răsărit şi miazănoapte, pentru a ieşi pe uşa laterală din această ultimă parte, până în mijlocul naosului. În acest scop, după ce preotul s-a înapoiat în altar de la cădirea mare din timpul primelor stihiri de la «Doamne, strigat-am...», sau după ce această cădire a fost terminată de diacon, aşteaptă până în timpul cântării ultimei stihiri dinainte de «Slavă...», când se îmbracă cu felonul. Când se începe cântarea «Slavă...», se deschid sfintele uşi, iar preotul, sau diaconul, dacă este, tămâiază altarul. La intonarea stihirei de la «Şi acum...» (Dogmatica), procesiunea Vohodului sau intrarea mică porneşte în acelaşi chip ca şi la cădirea mare din timpul stihirilor de la «Doamne, strigat-am...», mergând înainte paraclisierul cu făclia sau cu sfeşnicul aprins, după el diaconul cu cădelniţa, iar la urmă preotul cu capul descoperit, purtând el însuşi cădelniţa, în lipsă de diacon. Oprindu-se în mijlocul naosului, cu faţa spre răsărit, diaconul zice în şoaptă «*Domnului să ne rugăm*», pentru ca preotul să rostească în taină «*rugăciunea intrării*» («Seara şi dimineaţa şi la amiază, lăudăm, binecuvântăm, mulţumim şi ne rugăm Ţie, Stăpâne al tuturor...»), stând amândoi cu capetele înclinate. După ecfonisul pentru încheierea rugăciunii, ei se îndreaptă ; iar diaconul, invitând pe preot : «Binecuvintează, Stăpâne, sfânta intrare», acesta binecuvintează cu mâna spre răsărit rostind în şoaptă formula : «Binecuvântată este intrarea sfinţilor Tăi, Doamne».

Diaconul sau, în lipsa lui, preotul, face apoi cădirea mică, iar către sfârşitul cântării Dogmaticii, diaconul, stând în faţa sfintelor uşi, intonează : «Înţelepciune, drepţi !», cădind cruciş ; rolul acesta îl îndeplineşte preotul pe solee, în faţa sfintelor uşi, dacă este singur. Strana răspunde cu citirea imnului «*Lumină lină...*», în timp ce liturghisitorul intră prin sfintele uşi în altar, terminând cădirea ; când este diacon, acesta aşteaptă pe preot în dreptul icoanei Sfintei Fecioare, întâmpinându-l cu cădirea şi intrând apoi după dânsul în altar.

La sărbătorile în a căror rânduială se află prevăzută citirea Evangheliei la Vecernie, intrarea sau vohodul Vecerniei nu se face cu cădelniţa, ci cu sfânta Evanghelie. Aşa este cazul în Joia Mare şi în

Sâmbăta din Săptămâna Sfintelor Patimi, când Vecernia este combinată cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare; în Vinerea Sfintelor Patimi și în Duminica Paștilor; la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite; în zilele de: 10 februarie (Sfântul Mucenic Haralambie), 24 februarie (Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul), 9 martie (Sfinții 40 de Mucenici) ori la sărbătoarea hramului, când se întâmplă ca toate aceste sărbători să cadă în timpul Păresimilor.

Ceremonia vohodului îmbracă o solemnitate specială când oficiul lui este săvârșit de mai mulți liturghisitori. Dacă din acest sobor lipsesc diaconii, interjecțiile «Înțelepciune, drepți!» sunt pronunțate de unul dintre preoți [60] înăuntrul soborului, adică în mijlocul bisericii, și nu pe solee, iar imnul «Lumină lină...» se cântă de soborul liturghisitorilor. Printr-o astfel de trecere a cântării în rolul sfințiților slujitori, practica bisericească subliniază în chip deosebit strânsa legătură dintre acest imn și tema vohodului. Când cântarea a ajuns la pasajul «Lăudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh-Dumnezeu...», toți își pleacă puțin capetele, în timp ce diaconul ori preotul respectiv cădește spre răsărit, intrând apoi în altar după regulile cuvenite.

Introducerea actului intrării mici în oficiul Vecerniei trebuie privită, fără îndoială, ca un împrumut sau o influență a Liturghiei catehumenilor, în care a avut loc mai întâi instituirea vohodului (ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος), brodat pe ceremonia intrării episcopului în slujbă. Adoptarea unei astfel de ceremonii și în cadrul Vecerniei s-a făcut, negreșit, cu scopul de a spori solemnitatea oficiului de la unele sărbători. Într-adevăr intrarea sau vohodul mic nu are loc decât în serviciul religios al Vecerniei ce se oficiază în serile dinspre duminici, sărbători și la cea urmată de Utrenie, când se face priveghere de noapte. Vecernia mică și cea din zilele de rând de peste săptămână nu au vohod.

Din descrierea procesiunii vohodului rezultă că, în principiu, el a fost conceput și considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se și află desemnat în *Liturghie* și în Liturgică. In vorbirea bisericească uzuală însă se întrebuințează în acest scop cuvântul «ieșire» cu cădelnița, cu Evanghelia etc. S-ar putea spune că fiecare din aceste două numiri este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziția din care este privită: în prima ei parte, când procesiunea pornește din altar, ajungând până în mijlocul naosului, se înfățișează într-adevăr ca ieșire, pe când sub aspectul celui de al doilea moment, când oficianții se înapoiază în altar, ea apare ca intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în

60. Practicile nu sunt de acord asupra faptului dacă această atribuție trebuie să revină în acest caz protosului ori preotului celui mai mic în rang. Pentru motive legate de logica liturgică, noi ne pronunțăm în favoarea protosului, care trebuie să poarte și Sfânta Evanghelie în fruntea procesiunii vohodului, la sărbătorile menționate. A se vedea în această privință studiul nostru: *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134.

limba bisericească populară de la noi își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și sensul termenilor din slavo-rusa literară, «vhod» (intrare) și «vîhod» (ieșire), în vremea când se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Simbolismul vohodului Vecerniei își are punctul de plecare în ideea de întrupare a Domnului din Sfânta Fecioară, idee ce se dezvoltă în ultima stihiră cântată la «Și acum...» (a Născătoarei sau Dogmatica), la «Doamne, strigat-am...». În principiu, tema vohodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mântuitoare și înălțarea la cer, prin care a fost ridicată și umanitatea noastră împreună cu El ; aspectele sau episoadele diferite ale acestei lucrări se precizează prin amănuntele de încadrare a acțiunii vohodurilor, specifice diferitelor oficii (Vecernia, Liturghia catehumenilor ori Liturghia credincioșilor).

La Vecernie, această ceremonie are un caracter mai mult preînchipuitor și general, ca o sinteză simbolică a celor ce se leagă de venirea Domnului în lume. La vohodul cu cădelnița, persoana Mântuitorului este reprezentată de către preot, care, prin punerea felonului, închipuie actul îmbrăcării firii omenești sau al întrupării Fiului lui Dumnezeu. La vohodul cu Evanghelia, Mântuitorul este simbolizat prin această Sfântă Carte, ca una în care se cuprind învățătura și faptele Sale, adică viața și activitatea Sa de la naștere până la înălțare, pe filele ei aflându-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, iar icoana învierii Lui împodobind fața de deasupra copertei. Ieșirea preotului din altar înseamnă pogorârea lui Iisus în lume ; oprirea în mijlocul bisericii, înclinarea capului și rugăciunea tainică a «intrării» amintesc de rămânerea Mântuitorului în mijlocul oamenilor, smerindu-Se până la jertfa adusă pe Cruce Tatălui, de pogorârea Sa la iad pentru a dezlega pe cei ferecați în robia lui și de ridicarea noastră a tuturor prin Învierea Sa ; această din urmă semnificație o are ridicarea sau îndreptarea liturghisitorilor, după rostirea rugăciunii intrării în mijlocul naosului sau înălțarea Sfintei Evanghelii. Cădirea ne deșteaptă imaginea preasfintei Lui vieți, care s-a adus ca o adevărată tămâie bine mirositoare. Întoarcerea preotului în altar amintește de Înălțarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veșnică pentru noi înaintea Tatălui [61]. Intrarea prin ușile împărătești, care au stat deschise de la începutul procesiunii, înseamnă că după ce raiul a rămas închis timp îndelungat din cauza greșelii lui Adam, acum, prin venirea Mântuitorului, raiul și cerul ne sunt deschise [62].

Semnificația vohodului Vecerniei este completată și, în același timp, confirmată de imnul de prea frumoasă inspirație lirică «Lumină lină...» (φῶς ἱλαρόν, lumină predispunătoare sau aducătoare de bucurie, lumină blândă, blajină, potolitoare). Acesta este un imn adresat Mântuitorului («...vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase» — cucernice adică, pline de pietate — «Fiul lui Dumnezeu...»), Care este

---

61. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 333, P. G., CLV, col. 605—608 B ; în traducerea română, p. 218.
62. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 546.

numit «Lumină lină», deoarece prin întruparea Sa a apărut ca o lumină aducătoare de bucurie, de linişte şi de potolire a aşteptărilor neamului omenesc. Tabloul unui splendid apus de soare trezeşte admiraţia noastră faţă de Creator şi impulsul irezistibil de a-L preamări în Treimea Sfintelor Sale Persoane ; în acelaşi timp însă ne îndreaptă gândul spre Soarele cel adevărat, Hristos, «Soarele dreptăţii»[63], Care a răsărit lumii prin întruparea din Sfânta Fecioară.

Atenţia credincioşilor asupra acestui sfânt adevăr, simbolizat sub forma de acţiune în procesiunea vohodului şi totodată exprimat în figurile poetice ale imnului «Lumină lină...», este atrasă în chip special prin interjecţiile «Înţelepciune, drepţi !». «Înţelepciune» — să ne silim deci a pătrunde duhovniceşte iconomia Revelaţiei dumnezeieşti în persoana Fiului, adică cu sensibilitatea, înălţaţi deci deasupra logicii pământeşti şi a preocupărilor veacului de aici. De asemenea, «drepţi !» — drepţi ca poziţie fizică în primul rând, adică ridicându-ne de pe locurile în care ne-am găsi sau îndreptându-ne, dacă ne-am găsi aplecaţi sau sprijiniţi pe ceva. Acesta este un semn sau un gest de cuviinţă, de respect şi de pietate faţă de persoana Mântuitorului, evocată simbolic prin toate cele ce se săvârşesc în legătură cu «intrarea mică», dar totodată o astfel de atitudine sau poziţie atrage atenţia şi cugetarea noastră.

Vohodul mic marchează punctul culminant cu care se şi încheie în acelaşi timp prima parte din slujba Vecerniei. Trebuie să observăm totodată că această ceremonie înseamnă o notă de solemnitate deosebită, caracteristică numai Vecerniei mari, în timp ce, în zilele de rând de peste săptămână, după stihira Născătoarei, se trece îndată la imnul «Lumină lină...».

f. **Prochimenul.** În întocmirea oficiului din partea a doua a Vecerniei se vede aplicat acelaşi principiu ca şi în partea întâi. El constă din psalmi sau părţi din ei, din rugăciuni comune rostite fie de preot, fie de strană, în numele poporului, şi din imne de inspiraţie creştină. Începutul acestei părţi variază însă în raport cu carcterul şi gradul pe care il au diferitele zile şi sărbători în calendarul bisericesc. În general, partea aceasta a oficiului se deschide atât la Vecernia din zilele comune, cât şi la cea dinspre sărbători, prin formulele rostite de diacon şi preot, cu faţa spre credincioşi[64] : «Să luăm aminte — Pace

---

63. Osea 6, 1, şi Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

64. Icon. D. Lungulescu, în capitolul despre Vecernia de sâmbătă seara, din al său *Manual de practică liturgică*, p. 25, prevede că aceasta are loc în cadrul uşilor împărăteşti; Protosinghelul Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, Bucureşti, 1905, p. 11) menţionează în legătură cu Vecernia din zilele obişnuite că preotul trebuie să stea în acest timp «ceva mai înapoi de colţul dinspre miazăzi şi răsărit al Sfintei Mese». Potrivit instrucţiunilor din *Liturghier*, dinaintea Apostolului, acesta este, desigur, locul din care se anunţă lecturile în general. Cele două practici par însă deopotrivă de îndreptăţite, fiind acomodate situaţiilor deosebite din cele două categorii de Vecernii : la Vecernia din zilele ordinare, nefiind vohod şi sfintele uşi fiind deci închise, partea de miazăzi-răsărit a Sfintei Mese apare, ca

tuturor. Înțelepciune, să luăm aminte!», care constituie un îndemn la atenție, liniște și încordarea cugetării în legătură cu ceea ce va urma. Ca răspuns, strana intonează îndată *prochimenul*, care este un stih din psalmi, prefațat de alte două ori trei stihuri, la repetarea cântării. Prochimenul variază după zilele săptămânii și după sărbătoare, fiind în așa fel ales ca să se găsească într-o legătură generală de sens ori de idee cu caracterul zilei sau sărbătorii al cărei conținut îl rezumă mai mult ori mai puțin. De aceea, comentariile liturgice caracterizează prochimenul ca un fel de prevestire sau de anunțare a ideii, motivului sau evenimentului care fac obiectul serviciului divin din ziua sau sărbătoarea respectivă [65]. În consecință, formula de mai sus, prin care diaconul și preotul introduc cântarea prochimenului, este considerată ca având scopul să atragă atenția și meditația asupra însemnătății temei sau conținutului acestuia. De fapt însă prochimenul, așa precum rezultă din însăși etimologia cuvântului (προκείμενον), înseamnă ceea ce precede sau este pus înainte de ceva. Această poziție de înaintestătător sau de premergător se verifică clar în rânduiala Vecerniei mari de la serviciul privegherii de noapte, la cea pentru sărbătorile de peste săptămână ale sfinților cu polieleu, în slujba Utreniei și mai mult încă la Vecernia cu Apostol și Evanghelie, ca în Joia, Vinerea și Sâmbăta cea mare etc. În aceste ocazii, după prochimen, strana începe lectura pericopelor din Vechiul Testament, cunoscute sub denumirea generală de *paremii* (παροιμίαι, proverbe, pilde, parabole), după aceeași regulă care se aplică în Liturghia catehumenilor, unde prochimenul este urmat de lecturile din Noul Testament (mai întâi din scrierile Sfinților Apostoli, iar după stihurile aleluiatice, din Sfintele Evanghelii). Identitatea de plan între Vecernie și Liturghia catehumenilor, în legătură cu acest moment, apare cât se poate de vizibilă mai cu seamă în oficiul Vecerniei combinate cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, la sărbătorile prevăzute cu Apostol și Evanghelie.

Prochimenul, împreună cu stihurile care îl însoțesc, precum și cu cele aleluiatice, reprezintă resturi sau urme din psalmii care precedau în cultul Bisericii Vechi orice lectură biblică, potrivit principiului stabilit prin canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea. Cum acești psalmi aveau un caracter mesianic, prochimenele sunt considerate la Vecernie ca amintiri despre prezicerile profeților cu privire la venirea Mântuitorului [66]. De aceea, în timpul cântării prochimenului, preotul stă cu fața spre apus, adică spre credincioși, înfățișându-se astfel ca reprezentant al

---

atare, mai indicată, pe când la Vecernia dinspre duminici și sărbători, ușile împărătești fiind deschise, este logic ca formula «să luăm aminte — pace tuturor» să fie rostită dintre sfintele uși, în cadrul cărora preotul trebuie să rămână până ce se termină intonarea prochimenului.

65. «Aceasta este proorocie pentru sărbătoare... Prochimenele se fac ca niște începături ale sărbătorilor și ale zilelor care vin». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 337.

66. «Prochimenul arată la rândul său descoperirea profeților și precizarea venirii Împăratului Hristos». Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, col. 412 A.

Mântuitorului, în numele Căruia are dreptul la cinstire din partea credincioşilor. Când se încheie cântarea lui, se închid sfintele uşi, iar preotul, închinându-se, îşi reia locul său în faţa Sfintei Mese, în poziţie de rugăciune, deci recunoscând şi mărturisind astfel smerenia şi caracterul limitat al condiţiei sale omeneşti.

La sărbătorile prevăzute cu paremii, acestea aduc, prin urmare, împreună cu prochimenele, mărturiile Vechiului Testament despre întruparea Fiului lui Dumnezeu şi, ca atare, ele reprezintă laolaltă aspecte deosebite ale aceleiaşi semnificaţii simbolice, de la baza «intrării celei mici». Cu alte cuvinte, prochimenul şi paremiile apar ca un epilog al vohodului mic şi, în consecinţă, atenţia credincioşilor asupra temei lor se vede continuu susţinută de către diacon şi preot prin interjecţiile menţionate mai sus. După prochimen şi înaintea fiecărei paremii, preotul sau diaconul spune de asemenea «Înţelepciune !», iar după ce citeţul a anunţat titlul sau locul de provenienţă al lecturii, liturghisitorii îndeamnă din nou : «Să luăm aminte !». În timpul lecturii paremiilor, liturghisitorii pot să stea pe scaune, urmărind expunerea cu atenţia şi reflecţiile cuvenite ; de asemenea şi poporul.

g. **Ecteniile şi rugăciunile după prochimen.** Îndată după prochimen, sau, când sunt paremii, după acestea, diaconul sau preotul rosteşte la Vecernia mare ectenia «Să zicem toţi din tot sufletul şi din tot cugetul nostru...» ; aceasta este lăsată însă la o parte, în zilele obişnuite, trecându-se direct la rugăciunea spusă la strană : «Învredniceşte-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...». Urmează apoi ectenia «Să plinim (să îndeplinim, să săvârşim) rugăciunea noastră cea de seară către Domnul...», pe care, dacă nu este diacon, o rosteşte preotul în altar, la Vecernia dinspre sărbători, iar în zilele obişnuite de peste săptămână, afară din altar, în faţa sfintelor uşi, având culionul pe cap.

La Vecernia din Duminica Rusaliilor, partea aceasta după prochimen se îmbogăţeşte cu o serie de şapte rugăciuni, prin care se cere harul bogat al Sfântului Duh, revărsat în ziua Cincizecimii peste Sfinţii Apostoli. Preotul le rosteşte cu voce înaltă şi mlădiată de evlavie, stând în genunchi şi cu capul descoperit între uşile împărăteşti, cu faţa spre credincioşi. Împărţite în trei grupe, aceste şapte rugăciuni se intercalează în rânduiala obişnuită a Vecerniei, începând îndată după prochimen, şi anume : două înainte de ectenia «Să zicem toţi...», alte două între această ectenie şi rugăciunea «Învredniceşte-ne, Doamne...», ultimele trei începând după această rugăciune şi încheindu-se înainte de ectenia «Să plinim rugăciunile noastre...». În ele vibrează accentele cultului de adoraţie şi de mulţumire faţă de Sfânta Treime, se dă expresie mărturisirii pocăinţei şi cererilor de iertare şi de odihnă pentru cei repauzaţi. Multe din cererile pentru comunitatea celor vii sunt determinate de senzaţia pe care o încearcă inima la sosirea serii, ca prevestitoare a nopţii şi a întunericului, ca de exemplu în rugăciunea a patra : «Doamne..., învredniceşte-ne să trecem şi măsura nopţii fără de prihană,

neispitiţi de rele, şi ne izbăveşte de toată tulburarea şi frica ce vine asupra noastră de la diavolul. Dăruieşte sufletelor noastre umilinţă şi gândurilor noastre grijă de întrebarea la judecata Ta înfricoşătoare şi dreaptă...». Pe această linie, rugăciunile menţionate se găsesc înrudite până la expresii comune cu cele şapte rugăciuni tainice de la începutul Vecerniei. Ultima dintre rugăciunile de la sărbătoarea Rusaliilor nu este alta decât rugăciunea a şaptea dintre cele rostite tainic în timpul Psalmului 103.

După ecfonisul («Că bun şi iubitor de oameni...») al ultimei ectenii («Să plinim rugăciunile noastre cele de seară...»), preotul urează poporului : «Pace tuturor», iar diaconul îndeamnă imediat : «Capetele noastre Domnului să le plecăm», pentru ca preotul să spună în taină *Rugăciunea plecării capetelor*.

Precum se vede, în toată această parte din rânduiala Vecerniei ni se înfăţişează o gamă suitoare de rugăciuni, completă şi modulată, pentru care comunitatea a fost pregătită şi predispusă prin actele momentului liturgic anterior. Credincioşii se concentrează acum în rugă laolaltă cu preotul, pe de o parte prin răspunsurile la ectenii, iar pe de alta exprimându-şi direct doxologiile şi cererile lor, în rugăciunea «Învredniceşte-ne, Doamne..., în seara aceasta...». În cele din urmă, cu capetele şi cu inimile plecate, ei se unesc în cuget la rugăciunea finală de mijlocire, pe care o face în taină preotul.

Dintre formulele acestor rugăciuni, ecteniile amintite sunt comune şi altor servicii divine ca, de pildă, Utrenia şi Liturghia. Conţinutul lor este format din cereri, care pot fi caracterizate ca un apel exclusiv la purtarea de grijă a Providenţei divine pentru binele vremelnic şi sufletesc al comunităţii, privită în întregul ei şi în părţile care o compun. În rugăciunea «Învredniceşte-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...» pulsează însă, în forme stăpânite, simţăminte inspirate de complexul de griji pe care le aduce seara. De aceea se cere ajutorul Domnului, mai ales în legătură cu tentaţiile de care nimeni nu se poate socoti scutit. Stilul de turnură antică al acestei rugăciuni, în care se revarsă un elan religios în tonul doxologiei pline de evlavie şi de smerenie din Psalmul 103, ne lasă să trăim poezia sobră şi liniştită a Bisericii primare. Într-adevăr, această rugăciune pare să fie o variantă sau o prelucrare a imnului «Lăudaţi, prunci, pe Domnul...», din capitolul 48 al cărţii a VII-a din *Constituţiile Apostolice*.

Ca slujitor al Tainelor dumnezeieşti şi ca un împuternicit sau reprezentant al Mântuitorului, preotul intervine în cele din urmă către Mijlocitorul tuturor, în sprijinul rugăciunii comunităţii la care se află rânduit. O astfel de slujbă el o îndeplineşte prin rugăciunea tainică a plecării capetelor, în care sunt rezumate cererile specifice timpului serii. În acest scop, el caută să angajeze mai întâi pe credincioşii săi într-o dispoziţie sufletească proprie unei rugăciuni însufleţite de elan, de căldură şi de smerenie, urându-le sau dorindu-le «Pace tuturor», adică pacea fiecăruia cu sine însuşi şi cu ceilalţi, în virtutea dragostei

creştine. După îndemnul diaconului pentru plecarea capetelor, preotul, aflându-se în altar, la Vecernia mare, ori afară din altar în faţa sfintelor uşi în zilele obişnuite, se roagă în taină, el însuşi cu capul plecat şi descoperit : «Doamne, Dumnezeul nostru...».

h. **Partea finală a oficiului Vecerniei.** De acum, preotului nu-i mai rămâne decât un singur rol de îndeplinit, şi anume acela de a încheia oficiul. Până atunci, el aşteaptă în altar, ascultând şi meditând asupra conţinutului imnelor din stihoavna ce se cântă la strane. La Vecernia din Vinerea Patimilor însă, în timpul stihoavnei are loc procesiunea pentru scoaterea Sfântului Epitaf din altar (când se intonează troparul «Iosif cel cu bun chip...») şi aşezarea lui pe masa din mijlocul naosului. În cealaltă vreme a anului bisericesc, după ce stranele au terminat stihoavna şi au recitat rugăciunile («Acum liberează pe robul Tău, Stăpâne...», «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfântă Treime...», «Tatăl nostru...») şi au cântat troparele, preotul, dacă este Vecernia dintr-o zi obişnuită, iese din altar în faţa sfintelor uşi, unde rosteşte ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

După ecfonisul acesteia urmează ritualul apolisului (otpustului), care constă dintr-o alternare de formule şi rugăciuni între preot şi strane. Pentru aceasta, continuând să rămână mai departe pe solee, cu faţa spre răsărit, preotul cheamă mai întâi la reculegerea spiritelor şi încordarea cugetării credincioşilor asupra acestui moment final, prin rostirea interjecţiei «Înţelepciune !», închizând apoi perdeaua sfintelor uşi. De la strană se adresează cererea «Binecuvintează !», deoarece încă din vechime a fost regulă statornică a adunărilor cultului creştin ca credincioşii să primească binecuvântarea episcopului sau a preotului înainte de plecarea din biserică. Preotul nu este însă decât un organ sau un instrument prin care se comunică binecuvântarea ; de aceea, el trebuie să recunoască plin de smerenie că, de fapt, binecuvintează nu el, ci «Cel ce este binecuvântat (lăudat, preamărit, slăvit), Hristos, Dumnezeul nostru, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor». O astfel de mărturisire are valoarea unui indiciu sau a unei îndrumări pentru credincioşi, cărora li se indică la cine să-şi înalţe cugetele, în cererile lor. În consecinţă, strana se şi adresează din partea poporului cu rugăciunea : «Întăreşte, Dumnezeule, sfânta credinţă a ortodocşilor creştini în vecii vecilor».

Dirijând mai departe şirul rugăciunilor, preotul ţine să sublinieze că, pentru ca ele să ajungă să fie ascultate, este de folos să luăm într-ajutor mijlocirile Născătoarei de Dumnezeu, «pentru că mult poate rugăciunea Maicii spre îmblânzirea Stăpânului»[67]. Ca atare, înclinându-se spre icoana Sfintei Fecioare, solicită solirile ei prin rugăciunea : «Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi». La rândul său, poporul se alătură acestei rugăciuni a preotului cu imnul de laudă «Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii...». Preotul, luând acum

67. Troparul «Şi acum...», glas 2, din oficiul Pavecerniţei celei mari.

îndrăzneală, se închină către icoana Mântuitorului, rostind doxologia «Slavă Ţie, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ţie», întorcându-se apoi îndată cu faţa spre credincioşi. Strana, exprimând laudele şi cererile acestuia prin doxologia mică («Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh...», şi prin «Doamne miluieşte», de trei ori, se adresează în fine către preot cu formula: «Părinte, binecuvintează». Preotul rosteşte apoi apolisul propriu-zis (ἀπόλυσις, slav — отпусть, învoire de a pleca), adică rugăciunea finală. Textul ei, inserat la locul cuvenit în *Liturghier*, prezintă oarecare variante, corespunzătoare zilelor săptămânii şi subiectului marilor sărbători; în principiu, apolisul este o formulă prin care ne adresăm Mântuitorului, cerându-I să ne miluiască şi să ne mântuiască pentru rugăciunile Maicii Sale şi ale sfinţilor. Completând-o cu formula «Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri...», preotul intră în altar.

Potrivit vechii discipline bisericeşti (can. 9 şi 10 Apostolice şi can. 2 al Sinodului de la Antiohia), cei ce veneau la serviciul divin trebuiau să rămână până la sfârşitul lui, înlăturându-se astfel şi tulburarea atmosferei necesare rugăciunii. De aceea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, ţine să sublinieze că «nimeni nu are voie ca, lăsând dumnezeieştile cântări, să plece fără binecuvântarea preotului. Drept aceea, precum acesta a început cântările, tot el face şi sfârşitul, când termină rugăciunile»[68].

La Vecernia mare însă nu se mai rosteşte ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule...», ci îndată după cântarea troparului Născătoarei («Şi acum...» sau «Bogorodicina»), preotul, aflându-se în altar, deschide sfintele uşi şi, stând între ele cu faţa spre apus, rosteşte: «Înţelepciune!», urmând mai departe, mereu cu faţa spre credincioşi, rânduiala apolisului, descrisă pentru Vecernia din zilele comune. Retrăgându-se apoi în altar, închide sfintele uşi şi perdeaua lor.

Trebuie să menţionăm că la Vecernia din Postul patruzecimii (duminică seara, precum şi lunea, marţea şi joia, după Obedniţă), între tropare şi rugăciunea apolisului propriu-zis se urmează o altă rânduială, în care îşi găseşte loc rugăciunea Sfântului Efrem Sirul («Doamne şi Stăpânul vieţii mele...»), rostită de preot în faţa uşilor împărăteşti, potrivit indicaţiilor din *Orologiu*.

## C. LITIA

Când se face slujbă cu priveghere de noapte, şi deci după Vecernie urmează îndată Utrenia, atunci stihoavna Vecerniei mari se uneşte cu serviciul Litiei. El începe îndată după ecfonisul «Fie stăpânirea împărăţiei Tale binecuvântată...»; în timp ce la strane se cântă imnele Litiei, serviciul acesteia se desfăşoară mai întâi sub forma unei procesiuni cu cădelniţa, întocmai ca la vohodul Vecerniei, cu deosebirea că sfintele uşi sunt închise, iar procesiunea nu se opreşte în naos, ci înaintează până în mijlocul narticei sau pronaosului, liturghisitorii având ca-

68. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 322.

petele acoperite. Oprindu-se aci, diaconul sau preotul cădește biserica și, revenind apoi în nartică, rostește ecteniile aflate în *Liturghier*, la rânduiala acestui oficiu («Mântuiește, Doamne, poporul Tău...» și celelalte), după ce s-a terminat la strane cântarea imnelor Litiei. La finele acestei ectenii, preotul, descoperindu-și capul, citește rugăciunea «Stăpâne mult milostive, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...», după care stranele încep cântarea stihoavnei ; în acest timp, procesiunea pornește din nartică spre naos, oprindu-se în mijlocul acestuia, și anume în fața mesei pe care se află cinci pâini («artose»), puțin grâu, vin și untdelemn. Așteptând aici până ce s-a încheiat stihoavna și scurtele rugăciuni ce urmează în chip obișnuit după ea, preotul începe cântarea troparului respectiv, cădind în același timp în semnul crucii pe cele patru laturi ale mesei, pe care o ocolește astfel de trei ori în direcția miazăzi — răsărit — miazănoapte și apus, în timp ce stranele continuă intonarea celui de al doilea și de al treilea tropar [69].

Această ceremonie se face «nu ca unor lucruri sfinte, ci ca unora care vor fi sfințite», dar mai ales ca și cum le-ar sfinți mai înainte cu însemnarea crucișă și cu tămâierea ; de aceea, când cădește masa cu artosele, preotul nu-și pleacă capul [70], ca de obicei. Urmează apoi rugăciunile binecuvântării pâinilor și a celorlalte elemente, pe care preotul le săvârșește cu capul descoperit, după regulile însemnate în *Liturghier* pentru slujba Litiei. Stranele cântă după aceea «Fie numele Domnului binecuvântat...» (Ps. 112, 2) și citesc Psalmul 33 până la stihul 10 : «Bogații au sărăcit și au flămânzit...», care se cântă mai întâi de preot și diacon, ori de sobor, și se repetă apoi de strane. Trecând îndată înaintea sfintelor uși și întorcându-se cu fața spre credincioși, preotul îi binecuvintează cu formula «Binecuvântarea Domnului peste voi cu al Său har...», după care, rostind «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...», încheie astfel oficiul. Pâinea, care, în limbajul curent, poartă numele de «artos» și chiar de «litie», precum și vinul, se împart credincioșilor la finele Vecerniei, când sunt miruiți în același timp cu untdelemnul binecuvântat odată cu ele.

Precum se vede, în serviciul Litiei se disting două părți sau două momente. Primul, Litia propriu-zisă (λιτή, λιτανεία, rugăciune, implorare), constă din procesiunea în nartică și din rugăciunile prin care se implorã aici mila și îndurarea divină («...pentru ca milostiv, blând și lesne iertător să ne fie bunul și iubitorul de oameni Dumnezeul nostru

69. Dacă este spre duminică, se cântă troparul «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...», de fiecare dată la cădirea mesei împrejur, adică o dată preotul și de două ori la strane ; iar la sărbătoarea unui sfânt cu polieleu în slujbă peste săptămână se cântă mai întâi troparul sfântului de două ori și apoi «Născătoare de Dumnezeu...». La praznice se cântă numai troparul praznicului respectiv, de trei ori.

În bisericile de mir din parohii, toată rânduiala Litiei se săvârșește în mijlocul bisericii, adică al naosului, și anume înainte de stihoavnă. Ieșind deci preotul și diaconul din Sfântul Altar, merg direct în fața mesei cu artosele și celelalte de pe ea, fără a ajunge în pronaos, iar după stihirile «Slavă... Și acum...» încep rugăciunile Litiei.

70. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

şi să întoarcă toată mânia care se porneşte asupra noastră, să ne izbăvească de mustrarea Lui cea dreaptă care este asupra noastră şi să ne miluiască pe noi...» şi celelalte) pentru rugăciunile sfinţilor, care sunt menţionaţi nominal. Aceste litanii (λιτανεῖαι, λιταί, rugăciuni) constituie nota caracteristică a serviciului Litiei şi de la ele îi şi vine denumirea. Partea aceasta reprezintă, în cadrul serviciului divin din biserică, nu numai o datină îndepărtată, ci şi o formă comprimată a litaniilor ce se organizau în Biserica veche încă de prin veacurile al IV-lea şi al V-lea [71], cu ocazia calamităţilor publice (epidemii, cutremure, ploi excesive etc.), când clerul şi poporul ieşeau din sfântul locaş mergând în procesiune solemnă în mijlocul oraşului sau chiar în afara lui, unde făceau rugăciuni de implorare a milei divine. De această idee este inspirată procesiunea Litiei până la mijlocul narticei, adică locul destinat odinioară catehumenilor şi penitenţilor, însemnându-se prin aceasta că prin smerenie, pocăinţă şi rugăciuni stăruitoare se poate nădăjdui dobândirea îndurării lui Dumnezeu.

Rânduiala ieşirii în pronaos a rămas la noi, astăzi, o practică obişnuită şi caracteristică bisericilor din mânăstiri, unde monahii sunt nu numai un popor al rugăciunilor de pietate, ci şi de continuă pocăinţă şi smerenie. De altfel, iniţial, Litia ca şi alte servicii bisericeşti au fost compuse în mânăstiri şi pentru mânăstiri, adică de călugări şi pentru călugări. Astfel, organizarea în forma actuală a acestui oficiu a fost sugerată de realităţile legate de felul în care se află sistematizat serviciul divin la privegherea de noapte în mânăstiri. Anume, ritualul litaniilor a fost completat cu a doua parte, adică cu binecuvântarea pâinilor şi vinului, pentru ca monahii, gustând din ele la finele Vecerniei, să-şi întărească puterea de rezistenţă, preîntâmpinând astfel oboseala din timpul privegherii de noapte, care urmează în continuare. Regulile de tipic de la începutul *Liturghierului* atrag însă atenţia că împărţirea pâinii numită «artos» sau «litie» la finele Vecerniei se face numai în perioada anului liturgic cuprinsă între 1 septembrie şi 25 martie. Acest interval, corespunzând anotimpurilor cu nopţi mai lungi, poate să rămână astfel timpul necesar de pregătire în vederea sfintei împărtăşiri, ceea ce, desigur, este greu de realizat în sezoanele cu nopţi scurte. Ca atare, după indicaţiile din *Liturghier*, «în privegherile de vară, pâinile cele binecuvântate le împărţim la trapeză şi mai înainte de gustare le mâncăm».

Grâul, vinul şi untdelemnul, care se adaugă lângă pâine şi vin, sunt simboluri de jertfă. Reprezentând însă în acelaşi timp materii esenţiale ale existenţei noastre, în rugăciunea pentru binecuvântarea lor se mijloceşte către Mântuitorul, «Care a binecuvântat cele cinci pâini şi a săturat cinci mii de bărbaţi în pustie», să le binecuvinteze, pentru ca să se găsească întotdeauna din belşug «în sfânt locaşul acesta, în oraşul acesta, în ţara aceasta, şi întru toată lumea Ta».

---

71. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia împotriva jocurilor din circ şi teatrelor*, P. G., LVI, col. 265; Socrate, *op. cit.*, cart. VI, 8, 8, P. G., LXVII, col. 689; Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea credinţei ortodoxe*, cart. III, cap. 10 P. G., XCIV, col. 1021.

Vârsta mai nouă a părţii a doua din serviciul Litiei, adică a binecuvântării pâinilor, rezultă şi din faptul că tradiţia a înregistrat şi cazuri când Litia se limitează numai la litaniile sau rugăciunile din nartică, pe care le îndeplinesc dintr-o râvnă deosebită unii monahi, chiar atunci când nu se face priveghere. Lipsind deci motivul real, care a stat la baza introducerii sau unirii binecuvântări pâinilor la partea întâi din serviciul Litiei, această ultimă ceremonie nu se mai săvârşeşte [72].

Întrucât însă «pâinile şi vinul, ca nişte daruri sfinţite cu binecuvântarea, se dau celor ce se află acolo şi sunt dătătoare de tămăduire şi de multe daruri, celor ce le iau cu credinţă», slujba Litiei a trecut din mânăstiri şi în practica bisericilor din parohii, săvârşindu-se uneori chiar fără a fi priveghere. Aici însă Litia a primit uşoare acomodări la cerinţele pietăţii din mediul vieţii civile. Astfel, în primul rând, bisericile din enorii nu practică procesiunea Litiei până în nartică, această procesiune oprindu-se în naos, ca la vohodul Vecerniei, în faţa mesei cu materiale destinate binecuvântării. Litaniile de la început şi ritualul pentru binecuvântarea artoselor etc. se săvârşesc apoi una după alta fără întrerupere, adică fără a se interpune între ele stihoavna, aceasta urmând după încheierea oficiului complet al Litiei. Artosele şi vinul nu se împart în timpul cântărilor stihoavnei sau la «Slavă», ci când se miruieşte cu untdelemnul binecuvântat. Prin urmare, în practica liturgică din parohii, slujba Litiei este intercalată în întregime înaintea stihoavnei, pe când în mânăstiri ea este combinată cu aceasta, stihoavna interpunându-se între litaniile din partea întâi a Litiei şi binecuvântarea pâinilor, din partea a doua a ei.

În chip normal, serviciul Litiei are loc la Vecernia dinspre sărbătorile pentru care se găsesc compuse în *Mineie* imne pentru Litie sau, cum se spune, care au serviciul Litiei. De fapt, acestea sunt ocaziile în care se face priveghere de noapte. În practica bisericească s-a stabilit totuşi uzul de a se săvârşi slujba Litiei în legătură şi cu sărbătorile sfinţilor care, deşi pentru ei nu se găsesc în cărţile de la strană imnele respective, au totuşi polieleu. În acest caz însă este natural ca slujba Vecerniei să fie încadrată în solemnitatea privegherii, ceea ce se întâmplă de obicei la sărbătorile sfinţilor care au Vecernia mică, ori reprezintă hramul bisericii sau ale căror moaşte se află în biserica respectivă [73]. Slujba Vecerniei de sâmbătă seara se consideră însă în chip firesc însoţită de Litie, ca o tradiţie din vremurile în care serviciul divin dinspre duminică era de fapt un oficiu de toată noaptea, aşa cum se şi practică în multe mânăstiri, unde Litia este nedespărţită de Vecernia de sâmbătă seara, săvârşită la priveghere. În bisericile din parohii, ceremonia Litiei se practică de regulă la Vecernia dinspre sărbătorile hramului, sau şi în alte ocazii, în legătură cu rugăciuni de cerere, chiar dacă nu este priveghere.

72. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

73. A se vedea şi Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 36, n. 32.

## D. OFICIUL MIEZONOPTICII

După Vecernie, locul al doilea în ordinea de succesiune a capitolelor din *Liturghier* îl ocupă Miezonoptica, adică oficiul care se săvârşeşte la miezul nopţii. Din toată rânduiala acestui serviciu divin, *Liturghierul* român — cu excepţia ediţiei de Bucureşti, 1956 — înregistrează numai ectenia finală, ce se rosteşte după apolis : «Să ne rugăm pentru...» (indicându-se la fiecare alineat categoriile de credincioşi sau de motive care trebuie să formeze obiectul rugăciunii comune) ; despre restul oficiului se face numai menţiune într-o notiţă aşezată înaintea acestei ectenii, lămurind că «Miezonoptica se face precum este rânduiala *Orologiului*...». Indicaţiile din *Liturghierul* grec sunt însă ceva mai bogate în acest loc, deoarece expun întregul plan schematic al Miezonopticii. Negreşit, cuprinsul acestui serviciu religios fiind întocmit aproape în totalitate din psalmi şi rugăciuni, care se citesc la strane, nu are nici un titlu pentru a fi îndreptăţită înscrierea lui în *Liturghier*, care este cartea de slujbă a preotului. Afară de ectenia amintită, rolul acestuia în oficiul Miezonopticii se reduce, ca şi în oficiul Ceasului al nouălea (cel puţin în practica liturgică a serviciului duminicii), la două formule de binecuvântare la începutul («Binecuvântat este Domnezeul nostru...») şi în cursul slujbei («Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne binecuvintează...»), ecfonisul Rugăciunii Domneşti, Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul în timpul Păresimilor şi apolisul.

La originea sa, instituirea unui serviciu divin la mijlocul nopţii trebuie privită ca o inspiraţie venită atât prin sugestii biblice, cât şi din motive istorice. Într-adevăr, aşa precum remarca Sfântul Vasile cel Mare [74], despre o rugăciune la miezul nopţii face menţiune în primul rând David în Psalmul 118, 62 : «La miezul nopţii m-am sculat ca să Te laud...». O astfel de practică la cei mai râvnitori dintre iudeii de mai târziu se vede confirmată în Faptele Apostolilor (6, 25), care relatează că Pavel şi Sila, aflându-se întemniţaţi în oraşul Filipi din Macedonia, «pe la miezul nopţii s-au rugat şi au cântat laude lui Dumnezeu». Pe de altă parte, pentru pietatea creştină, rugăciunea Mântuitorului de la mijlocul nopţii în grădina Ghetsimani, înainte de prinderea Sa, constituia o indicaţie cu autoritate în favoarea unei adunări pentru rugăciuni la această vreme. Ideea parusiei, foarte vie la primele generaţii creştine, reprezenta la rândul ei un fundament teologic serios pentru o astfel de instituţie. Întrucât în parabola celor zece fecioare se menţionează că «la miezul nopţii s-a făcut strigare : «Iată Mirele vine, ieşiţi întru întâmpinarea Lui !» (Matei 24, 6), a devenit în chip natural curentă convingerea că învierea morţilor şi venirea Mântuitorului pentru judecata de la sfârşitul lumii vor avea loc în miez de noapte, ca oa-

---

74. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, răspuns la întrebarea 37, P. G., XXXI, col. 1016.

recând a îngerului exterminator în Egipt [75]. Ca atare, creştinii se simţeau obligaţi să fie mereu gata spre a-L întâmpina, mai ales că Domnul însuşi îndemnase, în legătură cu a doua Sa venire: «Privegheaţi şi vă rugaţi în toată vremea» (Luca 21, 36; cf. şi 18, 1). Este explicabil aşadar de ce oficiul Miezonopticii poartă în sine semnificaţia parusiei Domnului, afirmată expres prin anumite tropare şi rugăciuni ca, de exemplu, în rânduiala Miezonopticii de toate zilele, prin troparul «Iată, Mirele vine în miezul nopţii...». Inspirate de aceeaşi idee, rugăciunile sunt brodate la rândul lor pe motive în legătură cu cugetarea la sfârşitul vieţii şi judecata divină, cu mărturisiri de pocăinţă şi cereri pentru uşurarea şi iertarea celor trecuţi din această viaţă.

La început, serviciul divin de la miezul nopţii, îndeplinindu-se după primul cântat al cocoşilor, deci în a treia strajă, se găsea încadrat în rânduiala privegherii de toată noaptea, obişnuită în Biserica Veche în nopţile dinspre duminică, dinspre marile praznice şi sărbătorile martirilor însemnaţi. În urma sistematizării aplicate serviciului divin, după veacul al IV-lea, Miezonoptica a devenit un oficiu zilnic independent în regulile vieţii monahale. Cartea numită *Orologiu* cuprinde chiar rânduieli deosebite pentru serviciul Miezonopticii de toate zilele, pentru sâmbete şi pentru duminici. Ele urmează însă acelaşi plan, în care variază numai psalmii şi unele rugăciuni; rolul preotului rămâne însă neschimbat, cu singura deosebire că la Miezonoptica de toate zilele el trebuie să rostească înainte de apolis ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

Se cuvine să remarcăm că, dacă am lăsa afară ecteniile, Miezonoptica s-ar plasa pe deplin, prin factura ei, în genul oficiilor orelor din timpul zilei. În tot cazul, ea este departe de a se compara cu solemnitatea cu care se găsesc îmbrăcate Vecernia şi Utrenia şi, ca atare, în mânăstiri, oficiul ei este îndeplinit în pronaos [76], iar începutul se face chiar fără epitrahil, ca de altfel şi la slujba Ceasurilor şi a Pavecerniţei [77]. Pe de altă parte, în nopţile cu priveghere mare, când serviciul divin se desfăşoară într-o atmosferă cu deosebită solemnitate, slujba Miezonopticii este omisă, Utrenia începând îndată după apolisul Vecerniei.

*Liturghierul* se referă de fapt la Miezonoptica duminicii, care, în practica liturgică din parohii, figurează ca un serviciu mai mult nominal şi accesoriu, ca o amintire a tradiţiei, contopindu-se cu începutul Utreniei, dimineaţa. Într-adevăr, sub titlul «Dimineaţa la mânecare (Utrenia)», tipicul Bisericii Ortodoxe Române începe întâi cu instrucţiunile privitoare la oficiul Miezonopticii, după care urmează cele pentru Utrenie.

---

75. Cf. Fer. Ieronim, *Commentarium in Mathaeum*, IV, 25; Lactantiu, *Divinae institutiones*, VII, 19, P. L., VI; Isidor de Sevilla, *Etymolog.*, VI, 17, P. L., LXXXI—LXXXIV; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsul* 79 *la întrebările unui arhiereu*.

76. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 304.

77. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întrebarea 17, P. G., CLV, col. 868, trad. rom., p. 316.

## E. OFICIUL UTRENIEI

**a. Vremea oficiului. b. Vechea schemă a oficiului şi motivele ei de inspiraţie c. Principiile generale ale planului actual al oficiului. d. Proimion. e. Cele 12 rugăciuni şi serviciul imediat următor. f. Prochimenul şi Evanghelia învierii. g. Partea ultimă a oficiului Utreniei**

**a. Vremea oficiului.** Dintre toate cele şapte laude bisericeşti înscrise în *Orologiu* — trei dintre ele fiind prevăzute şi în *Liturghier* —, Utrenia are oficiul cel mai dezvoltat şi mai solemn. Ea este ultimul dintre cele trei servicii divine care s-au format prin scindare din slujba de toată noaptea, obişnuită în Biserica primară, prima fiind Vecernia, iar a doua Miezonoptica. În cadrul privegherii antice, Utrenia se desfăşura în ultima parte din declinul nopţii, adică spre revărsatul zorilor. Ora sau mai bine-zis vremea oficiului ei se vede indicată prin însăşi denumirea de utrenie (ὄρθρος, zorii zilei, aurora). Ea şi-a luat astfel numele, ca şi celelalte laude bisericeşti, de la momentul zilei în care se oficia. Utrenia a mai purtat şi numele de laude (laudes, αἶνοι), pentru motivul că o bună parte din oficiu îl formau psalmii de laudă, recitaţi la finele ei, adică tocmai spre faptul dimineţii. La acest serviciu divin se referea, desigur, Pliniu cel Tânăr, când informa pe împăratul Traian că creştinii obişnuiau să se adune într-o anumită zi «ante lucem» (înainte de ziuă), pentru a cânta un imn lui Hristos, ca unui zeu [78].

Din canonul 27 al lui Ipolit (+ d. 235) şi din jurnalul peregrinei Aetheria (Silvia, pe la 385 d. Hr.), rezultă că, în vechea practică creştină, serviciul divin al dimineţii făcea parte din privegherea de noapte. El se desfăşura în intervalul desemnat sub denumirea de *gallicinium*, după chipul de împărţire a zilei civile. Începea deci la primul cântat al cocoşilor (ad gallicinium tempore, quo canit gallus — Ipolit; de pullo primo, a pullo primo), deci cam cu două-trei ore înainte de aurora, ţinând până la ivirea zilei sau revărsatul zorilor (usque in luce; ubi coeperit lucescere), când, precum menţiona Aetheria, se intonau imnele dimineţii [79]. Negreşit, în sistemul orarului solar, ora începutului varia după anotimp, ea putând să fie 1, $1^1/_2$ după miezul nopţii în timpul verii, între 3 şi 4 primăvara şi toamna, iar iarna, între 5 şi 6 [80].

Această practică a Bisericii vechi cu privire la vremea oficiului Utreniei se găseşte confirmată până astăzi prin numeroase expresii din înseşi rugăciunile ei, ca de exemplu: «Pomeneşte pe cei ce strigă către Tine noaptea» (rugăciunea VI); «Pomeneşte, Doamne, pe cei ce priveghează şi cântă spre slava Ta...» (rugăciunea V); «ne-ai chemat ca şi noaptea să ridicăm mâinile noastre... şi ne dă nouă să ajungem la începutul zilei...» (rugăciunea VIII); «...Cel ce ne-ai odihnit în somnul cel de noapte...» (rugăciunea IV); «...că ne-ai odihnit pe noi în măsura

78. Caius Plinius Secundus, *Epistola* X, c. 96 (7).
79. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta...*, XXIV, 1—2, 8—9.
80. Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire...*, p. 25 şi 72.

nopţii celei trecute...» (rugăciunea VI); «de noapte mânecă duhul nostru către Tine, Dumnezeul nostru» (rugăciunile II şi III); «...dă-ne nouă a vedea dimineaţa şi ziua întru bucurie» (rugăciunea III); «...primeşte rugăciunile de dimineaţă (τὰς ἑωθινὰς δεήσεις) ale noastre ale tuturor, ca tămâia înaintea Ta...» (rugăciunea V). Din aceste texte reiese clar că rugăciunile Utreniei aveau loc în timpul nopţii, şi anume după ce s-a scurs prima jumătate sau puterea ei, în care omul îşi satisface nevoia imperioasă de odihnă. Se precizează chiar că este un oficiu îndeplinit «de cu noapte» (ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει...πρὸς Σὲ ὁ Θεὸς) în aşteptarea zilei propriu-zise, adică dis-de-dimineaţă sau înainte de răsăritul soarelui.

În practica ierusalimiteană din a doua jumătate a veacului al IV-lea, descrisă în jurnalul Aetheriei, se disting două părţi în serviciul dimineţii. Prima începea la miezul nopţii sau, mai exact, îndată după aceasta, şi anume înainte de cântatul cocoşilor (ante pullorum cantum) şi de venirea episcopului la slujbă. Serviciul se compunea din psalmi, imne, antifoane şi rugăciuni, la care participau asceţii, fecioarele şi credincioşii plini de râvnă, iar dintre membrii clerului, numai preoţii şi diaconii (câte 2—3) anume desemnaţi sau de rând la oficiu. Rugăciunile continuau astfel până ce începea să se crape de ziuă (ubi coeperit lucescere), timp nimerit pentru a se cânta imnele dimineţii («tunc incipiunt matutinos hymnos dicere»). La acestea din urmă se găsea însă de faţă şi episcopul, care, înspre zilele de duminică, venea în biserică îndată ce cânta primul cocoş; în aceste zile episcopul citea el însuşi o pericopă a Evangheliei, privitoare la învierea Domnului. Rugăciunile începute în acest chip înainte de cântatul cocoşilor şi continuate până la ziuă («ex ea hora usque in luce»), adică ceea ce numim Miezonoptică şi Utrenie, mergeau deci în continuare una după alta, aşa cum se săvârşesc până astăzi. După mărturiile lui Ioan Casian, aceeaşi practică se obişnuia şi în bisericile Egiptului [81].

Toată această slujbă având loc după miezul nopţii, adică în a doua jumătate a ei, era considerată ca o rugăciune a dimineţii. Lucrul apare firesc, deoarece această parte a nopţii este înclinată spre dimineaţă, aşa precum se găseşte considerată situaţia şi de către *Constituţiile Apostolice* (cartea VIII, 34), care recomandă rugăciunile «la cântatul cocoşilor, pentru că acest ceas vesteşte sosirea zilei, spre a face lucrurile luminii». De aceea, până astăzi Miezonoptica împreună cu Utrenia, în care se include şi Ora întâi, reprezintă în cadrul serviciului bisericesc în cursul zilei ciclul slujbelor dimineţii. Oficierea lor în timpul nopţii a rămas însă numai o practică mânăstirească, în timp ce în bisericile de mir (parohii) ele sunt săvârşite dimineaţa, după răsăritul soarelui. Oficierea Utreniei în timpul nopţii se obişnuieşte în parohii numai cu ocazia privegherilor, îndeosebi spre sărbătoarea hramului bisericii, dar în prima, iar nu în a doua jumătate a nopţii. Serviciul Utreniei se găseşte astfel atras spre Vecernie, Miezonoptica fiind omisă, precum deja am menţionat cu altă ocazie. Utrenia se mai menţine, de asemenea, ca un oficiu legat de

81. Ioan Cassian, *op. cit.*, cart. III, cap. 5 şi 6.

noapte, dar tot în prima parte a ei, la serviciul deniilor din Postul Mare sau al Păresimilor. Ca serviciu pur al dimineții se practică însă în noaptea Paștilor, care reprezintă în istoria cultului creștin privegherea clasică, originea și primul model din care s-a inspirat oficiul privegherii la celelalte sărbători.

b. **Vechea schemă a oficiului și motivele ei de inspirație.** Pentru motive atât din ordinea naturală, cât și din cea supranaturală, instituirea unui serviciu de rugăciuni în faptul dimineții s-a impus în chip firesc Bisericii, pe de o parte, ca jertfă «de mulțumire Celui ce aduce lumina și Celui ce a risipit întunericul înșelăciunii și ne-a dat lumina dreptei credințe» [82], iar pe de alta, ca cereri de har și ajutor în legătură cu activitatea ce trebuie reluată în ziua care începe. Ivirea zorilor sau a primelor semne ale răsăritului soarelui, care, topind întunericul, revarsă speranța și bucuria în spirite, a apărut în fața conștiinței creștine ca o parabolă sugestivă a bucuriei dăruite lumii prin venirea Mântuitorului, numit în textele biblice și în imnele bisericești «Soarele dreptății» (Mal. 4, 2) și «Răsăritul cel de sus» (troparul Nașterii). Hristos, Soarele cel veșnic, «Soarele cel mai înainte de soare» (icosul din canonul Paștilor) a răsărit lumii o dată cu nașterea Sa în peștera Betleemului. Învierea Sa, așa precum cântă Biserica în canonul Paștilor, este, de asemenea, considerată ca un nou răsărit, după ce «a apus oarecând în mormânt», El, «Lumina cea fără de ani, din mormânt trupește tuturor a strălucit» (peasna VII, troparul 4), «Hristos de voie pentru toți S-a jertfit... și iarăși frumos din mormânt Soarele dreptății nouă ne-a strălucit» (peasna IV, troparul 3). Faptul că atât nașterea cât și învierea Mântuitorului s-au petrecut noaptea, înainte de ziuă, a fost considerat astfel ca un motiv în plus de ordin istoric, pe lângă cel simbolic, pentru care serviciul Utreniei a fost rânduit la momentul corespunzător din noapte. «Este cu cale, zicea în legătură cu acest subiect Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, a se face noaptea închipuirea nașterii și arătării Mântuitorului cea după trup, de vreme ce noaptea S-a născut» [83]. Pe de altă parte, Sfântul Ciprian sublinia că «trebuie să ne rugăm și dimineața, pentru că prin rugăciunea de dimineață se pomenește Învierea Domnului» [84].

De aceea, Utrenia se referă la ivirea și răspândirea creștinismului, adică la acea epocă din istoria misterului creștin, schițată de Sfântul Apostol Pavel în proza ritmată din I Timotei 3, 16 : «Mare este Taina creștinătății : Dumnezeu S-a arătat în trup, a fost adeverit de Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit popoarelor, lumea a crezut în El...». Într-o formulă generală, se poate spune deci că Utrenia închipuiește «începutul și raza creștinismului» [85], nu numai sub forma venirii

---

82. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299 (trad. rom., p. 197).
83. *Ibidem*, cap. 309 (trad. rom., p. 205).
84. Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 559.
85. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 422.

efective sau a întrupării istorice a Mântuitorului, ci şi în faza răspândirii Evangheliei Lui în lume. De această semnificaţie simbolică se vede adânc inspirat întregul oficiu al Utreniei. În cea mai mare parte însă ea este afirmată îndeosebi în imnele din rolul stranelor ; faptul naşterii şi învierii Domnului, precum şi răspândirea credinţei creştine prin eroii ei (apostoli, martiri, mărturisitori şi sfinţi) sunt celebrate într-un ton de biruinţă prin numeroase genuri ale imnografiei creştine (tropare şi prochimene-tropare, binecuvântări ale învierii, antifoane, canoane, luminânde sau exapostilarii, laude şi voscresne sau stihuri ale învierii etc.), care împodobesc serviciul Utreniei mai mult decât al oricărei alte laude bisericeşti.

Oficiul liturghisitorilor în rânduiala Utreniei, aşa cum se afla întocmită aceasta spre finele epocii primare din istoria Bisericii, se găseşte consemnat sub formă schematică în cartea VIII, 38 şi 39 din *Constituţiile Apostolice*. După psalmul dimineţii (ψαλμὸς ὀρθρινός, în *Constituţiile Apostolice,* II 59), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, pentru candidaţii la botez şi penitenţi, care erau apoi concediaţi. Urma îndată ectenia diaconului pentru credincioşi (cei botezaţi), la finele căreia episcopul rostea rugăciunea de mulţumire a dimineţii (εὐχαριστία ὀρθρινή) ; iar adresându-se către «Dumnezeul duhurilor (Num. 16, 22) şi a tot trupul..., Cel ce a dat soarele spre stăpânirea zilei, luna şi stelele spre stăpânirea nopţii», el cerea : «Însuţi şi acum caută spre noi cu ochi binevoitori şi primeşte mulţumirile noastre de dimineaţă şi ne miluieşte... Tu cel veşnic şi nemuritor, Care prin Hristos ne-ai dăruit fiinţă şi tot prin El ne-ai dăruit şi fericirea, Însuţi şi acum ne învredniceşte prin El şi de viaţa veşnică» (cap. 38). Diaconul invita după aceea pe cei prezenţi să-şi plece capetele, pentru ca episcopul să le citească rugăciunea pentru punerea mâinilor de dimineaţă (χειροθεσία ὀρθρινή), paza şi păstrarea lor «în pietate şi dreptate». Acum adunarea înceta, fiecare putând să plece după ce diaconul anunţa «ieşiţi în pace» (cap. 39). Este probabil că înainte de aceasta se cânta doxologia cea mare («Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu...»), care se găseşte consemnată în cartea VII, 47 a aceleiaşi colecţii bisericeşti, imn pe care Sfântul Atanasie cel Mare îl recomandă să fie cântat dimineaţa, afară de Psalmul 62 ş. a.[86]. S-ar putea spune că, în principiu, această schemă se găseşte în concordanţă cu însemnările Aetheriei despre serviciul dimineţii la Ierusalim, în a doua jumătate a veacului al IV-lea.

În această perioadă încă fluidă a cultului creştin, nu domnea pretutindeni o uniformitate absolută, dusă până la amănunte, în serviciul laudelor bisericeşti ; dar, precum rezultă din mărturiile Sfântului Vasile cel Mare[87] şi ale lui Ioan Casian[88], afară de Psalmul 62 se mai citeau la serviciul de dimineaţă şi Psalmii 50 şi 79. Rânduiala din *Constituţiile*

86. *De Virginitate,* atribuită Sf. Atanasie cel Mare, P. L., XXVIII, col. 265.
87. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 207 către clericii din Neocezareea,* n. 3 P. G., XXXII, col. 764.
88. *Op. cit.,* cart. III, cap. 6.

*Apostolice* nu se oprește însă asupra acestor amănunte, ea fiind preocupată în special de rolul liturghisitorilor, așa precum am remarcat în legătură cu Vecernia.

c. **Principiile generale ale planului actual al oficiului.** Planul aplicat în forma dezvoltată de astăzi a Utreniei este condus în liniile lui generale de aceleași principii ca și cel al Vecerniei. Multe din considerațiile făcute în studiul nostru privitor la aceasta din urmă fiind deci valabile și în cazul Utreniei, nu ne vom mai opri asupra lor în capitolul de față. Negreșit, elementele care alcătuiesc conținutul planului Utreniei au fost alese și rânduite în concordanță cu semnificația de la baza acestei laude bisericești. Variantele impuse acestui cuprins, pentru adaptarea oficiului la calendarul anului liturgic, au dat naștere în practică la grade diferite de solemnitate în săvârșirea lui. În consecință, se deosebesc :

a) Utrenia de toate zilele, adică din zilele din cursul săptămânii în care nu se întâmplă să fie vreo sărbătoare ;

b) Utrenia duminicii, pe care, prin analogie cu Vecernia mare, am putea-o numi Utrenia mare ; ca o altă formă a acesteia poate fi considerată :

c) Utrenia oficiată în bisericile mânăstirești la privegherea de noapte și în legătură cu diferite sărbători.

Ultimele două variante ale oficiului Utreniei sunt, am putea spune, aproape identice. Deosebirea dintre ele nu are decât însemnătatea unei simple nuanțe, marcată, precum vom vedea, pe de o parte, prin omiterea începutului obișnuit al Utreniei, când ea este oficiată la priveghere, iar pe de altă parte, prin înlocuirea, în aceste ocazii, a anumitor imne ale duminicii cu altele, potrivite cu caracterul sărbătorii.

La baza tuturor acestor variante ale oficiului stă de fapt rânduiala Utreniei din zilele de rând ale săptămânii, care, în comparație cu celelalte, se caracterizează în cea mai mare parte printr-o imnologie simplificată nu numai cantitativ, ci și în solemnitatea executării ei, deoarece multe din compozițiile cântate la Utrenia mare sunt numai citite la cea de toate zilele, ca de exemplu : canoanele, laudele și doxologia mare. Chiar pentru cele intonate se folosește la Utrenia de toate zilele un tact muzical mai grăbit (irmologic).

Caracteristica Utreniei din diferitele ocazii și anumite aspecte ale semnificației fundamentale stând în legătură cu imnologia vor face obiectul capitolului referitor la «Serviciul stranei explicat». Ca atare, în conformitate cu scopul ce ne-am propus, aici nu vom urmări oficiul Utreniei decât în rânduiala sa schematică, oprindu-ne din când în când asupra anumitor părți din rolul stranei numai în măsura în care se găsesc într-o strânsă legătură de completare a sensului cu partea liturghisitorilor sfințiți.

Despre rolul preotului se poate spune că, în principiu, el constă în cea mai mare parte din ectenii mici, ale căror ecfonise vin ca o încoro-

nare a părților executate la strană. Ca atare, aceste ecfonise sunt compuse fiecare în sensul temei sau ideii principale pe care se găsește brodat grupul de rugăciuni sau de cântări cărora le urmează ecteniile respective. Așa, de exemplu, ectenia după «Binecuvântările învierii» se încheie cu ecfonisul: «Că s-a binecuvântat numele Tău și s-a preaslăvit împărăția Ta...» ș.a.m.d.

În stadiul ei actual, se pot distinge trei părți în rânduiala Utreniei. Cea dintâi dintre acestea are, propriu-vorbind, caracterul unui proimion sau introducere, care nu constituie un element absolut esențial al oficiului, putând să lipsească în anumite ocazii, precum deja am menționat. Această primă parte se săvârșește în continuarea Miezonopticii. După ecfonisul ecteniei de la finele acesteia din urmă, preotul intră în altar și, deschizând perdeaua sfintelor uși, ia cădelnița și stând înaintea Sfintei Mese cu fața spre răsărit și cu capul acoperit începe oficiul Utreniei, rostind formula «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...».

Săvârșirea seriviciului divin constituie o atribuție exclusivă a preoției. Fără îndoială, credincioșii se alătură sau se unesc și ei la oficiile bisericești, dar în acest chip ei participă numai sau conlucrează; cel ce le aduce sau le înfățișează Domnului și susține înaintea Lui rugăciunile comunității este preotul. De aceea, oficiul divin public se începe numai cu binecuvântarea preotului, «care închipuiește pe Hristos, de la Care are preoția» [89] și de asemenea tot el este cel căruia i se cuvine să-l încheie. În practica bisericească se face totuși o excepție în legătură cu Miezonoptica, îngăduindu-ne ca, în lipsa preotului, rugăciunile ei să poată începe după ce cineva din cei de față a rostit: «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluiește-ne pe noi» [90]. Nu este greu de observat însă că serviciul Miezonopticii se mărginește în cea mai mare parte la rugăciuni ce se rostesc la strană, preotul găsindu-se astfel încadrat el însuși în regula obștească a pietății, fără să aibă un rol pronunțat de mijlocitor sau de îndeplinit acțiuni liturgice, prin care să reprezinte simbolic pe Mântuitorul în vreunul din momentele operei Sale. Ceea ce primează deci în serviciul de la miezul nopții este caracterul său de exercițiu de devoțiune pentru cei îndeosebi râvnitori. De aceea, s-a găsit cu cale că este cazul să se facă pogorământ, rugăciunile din această vreme putând să înceapă în chipul amintit, când se întâmplă să nu poată fi de față un preot la o astfel de oră sau între schimnicii care trăiesc retrași departe de obștea mânăstirii. În acest caz, ei se îndreaptă către Mântuitorul și-I invocă binecuvântarea, pentru rugăciunile Sfinților Părinți, «între care se înnumără arhierei și preoți» [91]. O astfel de regulă, având

89. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 304 (trad. rom., p. 199).

90. *Ibidem*, cap. 305.

91. *Ibidem*.

la bază comuniunea dintre cele două părţi ale Bisericii sau comuniunea cu sfinţii, nu contrazice principiul stabilit în general pentru începerea oricărui oficiu bisericesc prin binecuvântarea preotului.

d. **Proimion.** Pentru motivele expuse, această din urmă regulă este aplicabilă nu numai în cazul Miezonopticii, ci şi la toate acele oficii «ce se lucrează fără epitrahil, câte sunt obişnuite la mânăstiri a le face preoţii, la Miezonoptică, la Ceasuri şi la Pavecerniţă»[92]. Utrenia însă, ca şi Vecernia, implicând un pronunţat rol de solitor al preotului şi ceremonii în care el reprezintă pe Mântuitorul, oficiul lor trebuie să fie săvârşit de preot şi să înceapă prin binecuvântarea dată de dânsul. Orice oficiu public este deschis astfel printr-o formulă corespunzătoare, rostită de preot spre lauda lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă şi «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...», căci verbul «a binecuvânta», întrebuinţat în limbajul liturgic la adresa lui Dumnezeu, are înţelesul de a lăuda, a slăvi, ca de altfel şi în textele biblice (Luca 1, 64, 68 ; 2, 28 ; Iacov 3, 9 ; I Petru 1, 3 ; Rom. 1, 25 ; 9, 5 ; I Cor. 14, 16 ; II Cor. 1, 3 ; 11, 31 ; Efes. 1, 3 ; Apoc. 4, 12, 13 ; 7, 12 etc.)[93]. «Ca slujitor al lui Dumnezeu» (II Cor. 6, 4), ca unul ce prin hirotonie este pus de Hristos însuşi «în slujba Sa» (I Tim. 1, 12), se cuvine ca, la începutul oricărui serviciu divin, preotul mai întâi să binecuvinteze, adică să laude sau să slăvească pe Dumnezeu, adică pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Duhul Său cel Sfânt.

O dată cu rostirea formulei de binecuvântare pentru deschiderea oficiului Utreniei, preotul începe cădirea mare întocmai ca la Vecernie, iar strana urmează în acest timp rânduiala rugăciunilor înscrisă în *Orologiu*. În recitarea acestora, trebuie să se respecte însă un anumit ritm, potrivind ca citeţul să termine «Tatăl nostru» atunci când preotul s-a înapoiat cu căditul din nartică în mijlocul naosului, pentru ca să rostească aci ecfonisul «Că a Ta este împărăţia...». El subliniază lauda din această doxologie cădind spre răsărit de trei ori, adică de fiecare dată când pronunţă numele persoanelor Sfintei Treimi. Continuând apoi cădirea până în altar, unde o termină, preotul aşteaptă înaintea Sfintei Mese până ce s-a încheiat la strană recitarea troparelor din *Orologiu*. Rosteşte apoi ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», în care se fac rugăciuni pentru căpetenia bisericească şi cea civilă, cădind de trei ori la rostirea fiecărui alineat, afară de ecfonis.

Înălţarea primelor rugăciuni de dimineaţă, în Biserica creştină, răspunde perfect îndemnului Sfântului Apostol Pavel din prima sa Epistolă către Timotei 2, 1—2 : «...Mai întâi de toate să faceţi rugăciuni, cereri, mijlociri şi mulţumiri pentru toţi oamenii : pentru conducători şi pentru toţi cei ce sunt în dregătorii, ca să ducem viaţă liniştită şi netulburată, în toată cuvioşia şi curăţia».

---

92. Idem, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, cap. 17 (trad. rom., p. 316).
93. A se vedea sensurile cuvintelor εὐλογέω, εὐλογητός şi εὐλογία în Vechiul şi Noul Testament la Erchard Kittel (în colaborare), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, p. 751—763.

Cu ecfonisul «Că milostiv şi iubitor de oameni Dumnezeu eşti...» al acestei ectenii se încheie prima parte a Utreniei, care este un fel de exordiu, comun Utreniei din zilele obişnuite de peste săptămână, celei din zilele de duminică şi din sărbători fără priveghere. Această parte de la începutul Utreniei se omite însă la priveghere.

e. **Cele 12 rugăciuni şi serviciul imediat următor.** Adevăratul oficiu al Utreniei, sau Utrenia propriu-zisă, începe abia acum, cu a doua parte a ei, pentru care strana cere binecuvântarea specială a preotului : «Întru numele Domnului binecuvintează, părinte». Preotul începe îndată serviciul părţii a doua, prin intonarea solemnă a doxologiei «Slavă Sfintei şi celei de o fiinţă şi făcătoarei de viaţă şi nedespărţitei Treimi, totdeauna, acum şi pururea...», cădind în acelaşi timp de trei ori în chipul crucii, înaintea sfintei mese, «întru slava Sfintei Treimi»[94]. La priveghere, Utrenia începe de-a dreptul prin această binecuvântare, pe care preotul o dă îndată după formula «Binecuvântarea Domnului... cu al Său har...», de la finele Litiei.

Ca răspuns, la strană se rosteşte, «cu evlavie şi cu frica lui Dumnezeu»[95], cântarea care a răsunat prin graiul îngerilor la naşterea Mântuitorului : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire». Semnificaţia oficiului Utreniei apare astfel dintru început exprimată lămurit, prin însăşi această doxologie îngerească.

În timp ce la strană se continuă citirea celor şapte psalmi ai Utreniei, după rânduiala din *Orologiu*, preotul îşi descoperă capul şi începe citirea în taină a celor 12 rugăciuni din *Liturghier*, a căror urzeală se desfăşoară în general în spiritul aceloraşi dispoziţii sufleteşti din psalmii Utreniei. Făcându-se ecoul simţirii religioase şi al dorinţelor comunităţii, exprimate în lectura acestor psalmi, preotul este în acelaşi timp şi solitorul ei, «aducând rugăciunile de dimineaţă prin sine lui Dumnezeu, căci prin preoţie se săvârşesc toate»[96]. Se cuvine deci ca, la înălţarea acestor rugăciuni, preotul să se afle în condiţiile unei depline concentrări sufleteşti, pătrunzându-se adânc de sensul fiecăruia din motivele evhologice pe care le parcurge cu ochii şi cu mintea. El se roagă pentru toţi cei ce se află prezenţi în biserică la rugăciunile de dimineaţă, precum şi pentru toţi credincioşii care la acea vreme se găsesc în orice parte a pământului cu diferite îndeletniciri (rugăciunea V). Lăudând pe Dumnezeu şi mulţumindu-I pentru că ne-a îngăduit să gustăm din odihna nopţii şi ne-a ajutat să ne trezim pentru rugăciune, el se roagă ca Dumnezeu să-şi aducă aminte de fiecare şi de toţi laolaltă, fiindu-le ajutor şi sprijinitor pentru sfărâmarea împotrivitorilor văzuţi şi nevăzuţi. Apelează totodată la binecuvântarea şi harul divin, pentru ca, prin luminarea ochilor minţii şi curăţia inimii, să ajungă fiecare a se feri de păcat şi

---

94. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.
95. *Orologiu*.
96. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.

a conlucra la mântuirea lui. Făcând apoi mărturisiri de pocăinţă şi cereri de iertare pentru întreaga comunitate, se roagă pentru primirea rugăciunilor înălţate şi ca pe toţi să-i arate «fii ai luminii şi ai zilei», adică ai lui Hristos, pe care trebuie să-L aibă în inimi [97], răsplătindu-i cu darurile bunătăţilor Sale. Ca şi la Vecernie, ultima din aceste rugăciuni se înfăţişează ca o sinteză a conţinutului celorlalte 11 dinaintea ei : «Lăudăm, cântăm, binecuvântăm şi mulţumim Ţie, Dumnezeul părinţilor noştri, că ai depărtat umbra nopţii şi iarăşi ne-ai arătat lumina zilei. Ci rugăm bunătatea Ta : milostiv fii faţă de păcatele noastre şi primeşte rugăciunea noastră întru mare milostivirea Ta, că la Tine scăpăm, Dumnezeul cel milostiv şi atotputernic. Străluceşte întru inimile noastre soarele cel adevărat al dreptăţii Tale ; luminează mintea noastră şi simţirile toate le păzeşte, ca, umblând în zi cu bună-cuviinţă pe calea poruncilor Tale, să ajungem la viaţa veşnică, pentru că la Tine este izvorul vieţii, şi să ne învrednicim a fi întru desfătarea luminii Tale celei neapropiate. Că Tu eşti Dumnezeul nostru şi Ţie mărire înălţăm : Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

Însemnările din *Liturghier* şi din *Orologiu* recomandă ca citirea acestor rugăciuni să înceapă abia după ce s-a rostit «Slavă... Şi acum...» la finele celui de-al treilea psalm al Utreniei, când preotul trebuie să iasă din altar în faţa sfintelor uşi. După obiceiul practicat însă îndeobşte şi consemnat în unele manuale, preotul începe să le citească fiind încă în altar, o dată cu citirea primilor psalmi, continuându-le apoi afară din altar, după al treilea psalm. Această rânduială se găseşte pe de o parte în concordanţă cu rolul preotului de susţinător al cererilor şi rugăciunilor comunităţii, iar pe de alta îi lasă răgazul necesar unei rugăciuni în spirit de reculegere.

Ţinând cont de semnificaţia Utreniei, preotul nu apare de la început în faţa uşilor împărăteşti, ci în cursul citirii psalmilor, amintind astfel timpul în care a fost aşteptată venirea lui Mesia, Lumina care a fost descoperită neamurilor la plinirea vremii. Caracterul sacerdotal al acestor rugăciuni este subliniat în chip particular în unele părţi prin faptul că preotul le înalţă fiind înveşmântat nu numai în epitrahil, cum este practica cea mai răspândită, ci şi în felon [98].

Precum se constată din manuscrisele dintre veacurile al X-lea — al XI-lea şi al XIII-lea — al XIV-lea, nici numărul acestor rugăciuni, care a variat între 1 şi 14, nici ordinea, nici locul aşezării lor în rânduiala Utreniei nu au fost întotdeauna şi pretutindeni absolut la fel cu cel de astăzi [99]. Numărul de 12 rugăciuni pare să fi fost indicat de numărul orei 12, cu care se încheie noaptea, în clipa în care se arată soarele, în

97. Sf. Ciprian, *De oratione*, 25.

98. Vezi însemnările de tipic de la începutul *Liturghierului*, ed. Bucureşti, 1902, 1950 etc., cu privire la Utrenie.

99. Vezi textul şi schema diferitelor manuscrise la Ambrozios Stavrinos, *op. cit.*, p. 85—102.

sistemul împărţirii în 12 ore a timpului de la un apus la un răsărit de soare.

În Duminica Paştilor şi în zilele Săptămânii Luminate, cele 12 rugăciuni ale Utreniei nu se mai citesc, rânduiala ei fiind întocmită în întregime pentru aceste ocazii în scopul special de a vesti şi a sărbători marea minune a învierii Domnului şi de a exprima accentele de adâncă bucurie ale creştinătăţii. În restul anului, odată terminată citirea celor şase psalmi la strană şi a rugăciunilor Utreniei, preotul îşi acoperă capul şi, în locul în care se găseşte în faţa sfintelor uşi, unifică şi sistematizează rugăciunea comunităţii prin rostirea ecteniei mari, la care credincioşii participă prin răspunsul «Doamne miluieşte». Dispoziţia lor sufletească se găseşte pregătită în acest scop prin lectura psalmilor, care propriu-zis nu sunt rugăciuni directe, ci, în cea mai mare parte, cugetări şi reflecţii religioase, mărturisiri şi dorinţe exprimate sub forma personală sau individuală. Prin ectenie se afirmă precis spiritul comunitar, care formează caracterul specific al cultului divin public creştin.

Mai departe, oficiul decurge în nota simbolismului caracteristic Utreniei. O astfel de notă este marcată prin însuşi aparatul extern al serviciului, căci deja în timpul ecteniei mari, precum subliniază Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, se aprind toate făcliile, pentru a aminti slava lui Dumnezeu, care a strălucit peste păstori, când li s-a arătat îngerul vestindu-le Naşterea Domnului[100] (Luca 2, 9). La acest eveniment se referă troparul-prochimen «Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă, binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului» (Ps. 117, 26, 27), pe care încep să-l cânte stranele îndată după ce preotul a rostit ecfonisul ecteniei mari şi a intrat în altar. Urmând regulile din *Tipic,* stranele continuă să intoneze celelalte tropare, prin care se preamăreşte evenimentul serbat în legătură cu opera divină pentru mântuirea omului prin Iisus Hristos, sau faptele persoanelor sfinte, ca roade ale venirii lui Hristos în lume. În acest timp preotul face pregătirile cuvenite pentru îmbrăcarea tuturor veşmintelor liturgice, în vederea lucrărilor Proscomidiei, dacă după Utrenie va urma Liturghia.

La strane se continuă citirea *catismelor* din *Psaltire,* împreună cu *sedelnele* respective, preotul rostind printre ele ecteniile mici din *Liturghier* (prima cu ecfonisul «Că a Ta este stăpânirea...», iar a doua cu ecfonisul «Că Dumnezeu bun şi iubitor de oameni eşti...»), dacă este sâmbătă ori sărbătoare, «înainte» ori «după serbare» ; în celelalte zile obişnuite din cursul săptămânii, aceste ectenii nu se zic. Perdeaua uşilor împărăteşti stă închisă în timpul citirilor din *Psaltire,* începând anume după cântarea troparelor de la «Dumnezeu este Domnul...».

În zilele obişnuite de peste săptămână, partea a doua din slujba Utreniei se încheie cu Psalmul 50 («Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta...»). În zilele de sărbătoare însă ea este mai bogată. Astfel, duminica, după ectenia de la sfârşitul ultimei catisme, urmează la strană *Binecuvântările învierii,* tropare precedate de stihul 12 al Psalmului 118

100. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni,* cap. 309.

(«Binecuvântat eşti, Doamne...»), în care se descriu împrejurările şi se amintesc personajele menţionate de Sfintele Evanghelii în legătură cu Învierea Domnului. În timpul cântării acestor imne, preotul face cădire mare, închipuind în acest fel şi aromatele pe care le aduceau cu ele mironosiţele spre a completa ungerea trupului Domnului. La sărbătorile cu polieleu, cădirea mare începe odată cu *mărimurile*, preotul fiind îmbrăcat şi cu felonul, dacă Utrenia se săvârşeşte în cadrul privegherii de noapte. În unele părţi, dar mai ales în bisericile din mânăstiri, solemnitatea Utreniei de la priveghere este accentuată în acest moment prin scoaterea icoanei sărbătorii pe analog, în mijlocul bisericii. Anume, la începutul «mărimurilor», preotul îmbrăcat în felon şi precedat de diacon cu cădelniţa, iar afară din altar şi de purtătorul de sfeşnic, iese prin uşile împărăteşti, purtând icoana pe care o aşază pe analog ; după ce o cădeşte împrejur, face apoi cădirea mare începând din altar.

f. **Prochimenul şi Evanghelia învierii.** Când s-au încheiat «binecuvântările» şi «mărimurile», diaconul sau preotul rosteşte ectenia mică, cu ecfonisul «Că s-a binecuvântat numele Tău...», după care se începe la strane cântarea antifoanelor respective. La sfârşitul acestora, preotul sau diaconul, deschizând sfintele uşi, rosteşte «Înţelepciune, să luăm aminte !», pentru ca la strane să se răspundă cu intonarea *prochimenului*. Potrivit principiului aplicat la Vecernie în legătură cu acest stih, trebuie să ne aşteptăm la o lectură biblică. Într-adevăr, în zilele de duminică şi sărbători se citeşte aşa-numita *Evanghelie a Utreniei*. Duminica, ea este una din cele 11 pericope desemnate sub numele de «Evanghelii ale învierii», pentru că ele istorisesc învierea Mântuitorului sau una din arătările Lui după înviere [101]. Introducerea în vederea lecturii Evangheliei Utreniei este pregătită printr-o serie de formule. În primul rând, după ce s-a încheiat la strană cântarea prochimenului, preotul sau diaconul dă îndemnul «Domnului să ne rugăm», iar după răspunsul credincioşilor preotul intonează ecfonisul «Că sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi întru sfinţi Te odihneşti...». Stranele, la rândul lor, se asociază la pregătirea dispoziţiei sufleteşti a credincioşilor în vederea ascultării Sfintei Evanghelii, cântând : «Toată suflarea să laude pe Domnul...», pe Domnul Hristos, Soarele dreptăţii, Cel ce iarăşi frumos ne-a strălucit din mormânt. Diaconul ori, în lipsa lui, preotul stăruieşte din nou asupra stării de suflet cu care se cuvine să întâmpinăm

101. Cele 11 pericope ale învierii, extrase din textul Evangheliilor şi grupate în ordinea succesiunii lor, se află aşezate în partea de la finele Evangheliarului. Citirea lor urmează şi se reia succesiv în cursul anului liturgic, în ordinea duminicilor, care decurg de la Duminica Tuturor Sfinţilor, afară de cele şapte duminici din timpul Penticostarului (Cincizecimii), când este întocmită o altă ordine pentru citirea lor. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 549.

citirea Evangheliei Utreniei. Ceremonia așezării ei pe analog, duminica, nu poate fi considerată un vohod propriu-zis, întrucât ea este de fapt scoaterea Sfintei Evnaghelii, care închipuiește pe Mântuitorul înviat, spre a fi sărutat de credincioși. Exemplul evlaviei îl dă în primul rând preotul, care, după ce a așezat Sfânta Carte pe analog, face două închinăciuni, o sărută, iar după a treia închinăciune se înapoiază în altar tot prin ușile împărătești, pe care le închide.

La praznice și sărbători de sfinți, Evanghelia Utreniei se citește între sfintele uși ; ea este aleasă dintre pericopele al căror conținut se referă la evenimentul sărbătorii sau al căror înțeles vine în vreun fel oarecare în legătură cu viața și virtuțile sfinților serbați. Când aceste sărbători nu cad duminica, Evanghelia este așezată îndată pe Sfânta Masă, după citirea pericopei respective, închizându-se apoi sfintele uși[104].

Părțile ce cad în rolul stranei îndată după pericopa duminicală a Evangheliei sunt pătrunse de sentimentul trezit de faptul învierii relatat prin citirea ei. Impresia adâncă produsă de minunea prin care Mântuitorul și-a arătat în chip strălucit desăvârșita Sa putere dumnezeiască trezește în conștiința creștină mai întâi speranța pentru curățirea sufletelor de mulțimea greșelilor și o îndeamnă să-și exprime bucuria că, prin înviere, Domnul ne-a dăruit mila Sa cea bogată și viața veșnică. Acesta este sensul care vibrează în scurtele imne : «Pentru rugăciunile Sfinților Apostoli...», «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...» și «Înviind Iisus din mormânt...». Mai pe larg, cererile comunității pentru împărtășirea de binecuvântările revărsate peste lume prin învierea Mântuitorului sunt exprimate prin rugăciunea-ectenie : «Mântuiește, Doamne, poporul Tău, și binecuvintează moștenirea Ta, cercetează lumea Ta cu milă și cu îndurări...», pe care o rostește diaconul în fața icoanei Maicii Domnului ori, în lipsa lui, preotul în altar. În practică însă, mai ales când nu este diacon și Vecernia a fost însoțită de Litie, cererea «Mântuiește, Doamne, poporul Tău...», care face parte din serviciul Litiei, nu se mai rostește la Utrenie, ci este rezumată în ecfonisul «Cu mila și cu îndurările și cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău...», pe care preotul îl rostește îndată după ce s-a încheiat la strană cântarea stihirii «Înviind Iisus din mormânt...».

---

104. În unele mânăstiri și mai ales în unele Biserici naționale, după Evanghelia Utreniei de la sărbătorile cu priveghere urmează miruirea sau ungerea credincioșilor, care se face înaintea icoanei de pe analog, cu untdelemn binecuvântat la Litie, ca un semn al împărtășirii milei dumnezeiești manifestată prin evenimentul sărbătorit. Practica aceasta, care, în unele părți, începe de la laude înainte, este motivată de dorința de a se termina miruirea până la finele privegherii. Vezi pe larg în studiul nostru, *Miruitul*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, precum și în prima anexă a prezentei lucrări.

Cu acest vosglas, partea a doua din oficiul Utreniei în zilele de duminică și alte sărbători s-a terminat. Nu este greu de observat că în piesele de la începutul acestei părți ideea arătării Domnului în lume, care stă la baza simbolismului Utreniei, a fost afirmată sub aspectul nașterii Sale, pe când spre sfârșitul ei semnificația aceasta este subliniată prin elemente privitoare la înviere.

g. **Partea ultimă a oficiului.** În partea a treia, arătarea Mântuitorului în lume este prezentată prin referințe în legătură cu propovăduirea Evangheliei și răspândirea credinței în Fiul lui Dumnezeu. Cântând triumful creștinismului, slujba din această ultimă parte îmbracă prin însuși acest fapt un caracter solemn, care se exprimă în mod deosebit prin imnele de la strane. De aceea, partea a treia sau mai exact a doua din rânduiala Utreniei propriu-zise este considerată ca partea ei solemnă. Preamărind anumite evenimente din istoria mântuirii sau persoane sfinte cu un rol ales în afirmarea credinței și vieții creștine, aceste imne variază în legătură cu calendarul bisericesc, potrivit regulilor și învățăturilor înscrise pentru strane în *Tipic, Octoih, Mineie* și *Triod*. În ceea ce privește rânduiala oficiului, deosebirile între Utrenia din zilele obișnuite de peste săptămână și între cea din duminici și sărbători sunt cu totul neînsemnate. Precum am menționat la vreme, diferența o stabilește de fapt gradul de solemnitate accentuată, prin care se caracterizează executarea slujbei în zilele de duminică și sărbători.

În principiu, partea a treia se deschide, atât în zilele de rând, cât și în cele de duminică și sărbători, prin poemul imnografic cunoscut sub numele de *canon,* ale cărui părți sunt citite ori intonate melodic de cântăreți, după cum este zi obișnuită, duminică ori sărbătoare. Rolul preotului și diaconului se reduce, în legătură cu acest imn, la rostirea ecteniilor și vosglasurilor respective, arătate în *Liturghier* după odele a III-a, a VI-a și a IX-a. La sfârșitul cântării sau odei a VIII-a însă, preotul sau diaconul formulează îndemnul : «Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii cu cântări cinstind-o, să o mărim», în vederea executării la strană a imnelor pentru cinstirea Sfintei Fecioare, care a fost organul întrupării sau venirii Domnului în lume. În același timp se începe tămâierea sau cădirea mare, iar stranele cântă în zilele de rând și duminica imnul «Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii...», prefațat de șase ori cu stihuri luate din cântarea înălțată sub inspirație divină de către Sfânta Fecioară, cu ocazia vizitei la ruda sa Elisabeta (Luca 1, 46—55) ; la sărbători însă locul acestor imne îl ia cântarea a IX-a a canonului, consacrată de regulă Născătoarei de Dumnezeu.

În urma ecfonisului «Că pe Tine Te laudă toate puterile cerești...» al ecteniei, rostită de diacon ori de preot după cântarea a IX-a a canonului, stranele încep *luminândele* (svetilnele) sau *exapostilariile* de la

*Octoih* şi *Minei*, combinate după regulile prescrise de *Tipic*. Denumirea de «exapostilarii» (trimiteri) provine de la propoziţia « ἐξαπόστειλον τὸ φῶς, Κύριε » (trimte lumina Ta, Doamne) din textul celor mai multe exapostilarii din Păresimi, care, preamărind pe Hristos, Lumina lumii, sunt exapostilarii prin excelenţă. Ele se mai numesc «luminânde» (svetilne), din cauza cuvintelor φῶς (lumină) şi φώτισον (luminează), care se întâlnesc în toate aceste imne [105]. Exapostilariile din *Octoih*, în număr de 11, care sunt specifice Utreniei din zilele de duminică, se mai numesc şi ἐξαποστειλάρια ἀναστάσιμα (exapostilariile învierii), deoarece cuprinsul fiecăreia din ele se referă la Evanghelia învierii citită în duminica respectivă. După exapostilarii, stihirile trec direct la lauda Domnului prin cântarea Psalmilor 148, 149 şi 150, precum şi la preamărirea evenimentelor sau a sfinţilor serbaţi. În zilele de rând însă, mai ales când sfinţii menţionaţi de calendar în aceste zile nu au stihiri compuse în onoarea lor, aceşti psalmi sunt citiţi, iar nu cântaţi.

Duminica, stihira care se cântă cu «mărire» la sfârşitul laudelor, are la baza compoziţiei ei ideea principală a Evangheliei din ziua respectivă. De aceea, ea poartă numele de «stihira Evangheliei» de la Utrenie. Ca şi exapostilariile, aceste stihiri sunt 11, după numărul pericopelor evanghelice de la Utreniile duminicale, şi se mai numesc cu termenul slav de «voscresne» sau cu cel de origine greacă «eotinale» — ἑωθινὰ ἀναστάσιμα (imnele de dimineaţă ale învierii). Luminândele şi voscresnele sunt, am putea spune, adevărate comentarii ale Evangheliilor învierii de la Utrenia de duminică. Precum rezultă din însăşi denumirea lor, eotinalele sau stihirile Evangheliei (voscresnele) sunt prin excelenţă imne ale aurorii. Denumirea de eotinale le provine, desigur, tocmai de la momentul când erau intonate la oficiul Utreniei din Biserica Veche, adică la ivirea primelor semne ale luminii sau zilei.

Un astfel de moment este subliniat, de altfel, prin interjecţia «Slavă Ţie, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina !», pe care o intonează diaconul sau preotul, din altar în zilele obişnuite, sau între uşile împărăteşti duminica şi în zilele de sărbători, imediat după eotinale. Precum se vede, în această formulă vibrează nu numai un accent de bucurie, pe care-l încearcă în chip natural sufletul omenesc la ivirea luminii, ci, în acelaşi timp, şi sentimentul de recunoştinţă faţă de puterea divină, care ne învredniceşte să vedem o nouă zi. Cum însă pentru creştini lumina fizică nu este decât simbolul Mântuitorului, «Soarele cel adevărat şi ziua cea adevărată» [106], înţelesul acestui ecfonis doxologic rostit de diacon sau de preot se ridică la Dumnezeu, ca mulţumire pentru că ne-a trimis pe

105. Léon Clugnet, *Dictionnaire grec-français de noms liturgiques*, p. 48—49.
106. Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

Fiul Său spre luminarea și mântuirea lumii. Ideea aceasta își găsește o exprimare amănunțită în *doxologia cea mare*, cântată la strane în chip cu totul solemn duminica și în zilele de sărbători, pentru a mări și a lăuda pe Dumnezeu în Treimea persoanelor, pentru că «scăpare s-a făcut nouă în neam și în neam» și pentru că «întru lumina Lui vom vedea lumină».

Duminica, în timpul cântării *trisaghionului* («Sfinte Dumnezeule...») de la finele doxologiei mari, preotul iese prin sfintele uși în naos, de unde ridică Sfânta Evanghelie de pe analog, după ce a făcut o închinăciune în fața ei. Venind apoi cu ea în dreptul sfintelor uși și întorcându-se spre credincioși, o înalță în semnul crucii ; intrând după aceea în altar, o așază pe Sfânta Masă.

În zilele obișnuite de peste săptămână, doxologia mare este citită numai până la versetul «Doamne, scăpare Te-ai făcut nouă...», de unde se combină cu rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta...», potrivit indicațiilor din *Orologiu*. În aceste zile, când nu urmează Liturghia după Utrenie, preotul, având culionul pe cap, rostește afară din altar, înaintea sfintelor uși, ectenia «Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineață Domnului...», care se zice, cu adaptarea corespunzătoare, și la Vecernie, după «Învrednicește-ne, Doamne, în seara aceasta...». Potrivit principiului și regulilor aplicate la Vecernie, după ecfonisul acestei ectenii («Că Dumnezeul milei și al îndurărilor... ești»), urmează salutul preotului «Pace tuturor», îndemnul «Capetele noastre Domnului să le plecăm», după care preotul citește în taină și cu capul descoperit rugăciunea «Doamne Sfinte, Care întru cele de sus locuiești...». Este o ultimă solire a preotului pentru comunitate, în care se rezumă rugăciunile pentru obținerea binecuvântării lui Dumnezeu și «a bunătăților Sale cele lumești și a celor mai presus de lume». După ecfonisul «Că al Tău este a ne milui și a ne mântui pe noi...», preotul intră în altar, iar la strane încep cântările «stihoavnei laudelor», în care se preamăresc evenimentele și sfinții din istoria credinței creștine.

La finele acestei cântări, strana rostește «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cânta numelui Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea» (Ps. 91, 1—2), după care urmează ca și la Vecernie rugăciunile scurte : «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfântă Treime...» și «Tatăl nostru...», iar după ecfonisul acesteia din urmă, cântarea troparelor. Când acestea s-au terminat, preotul iese din altar în fața sfintelor uși, unde, dacă nu este Postul cel mare, rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», iar după ecfonisul ei («Că milostiv și iubitor de oameni, Dumnezeu ești...») se face apolisul, ținându-se cont de regulile însemnate în *Liturghier* la finele Utreniei. Terminând, se retrage apoi în altar.

Subliniem încă o dată că această rânduială se observă la Utrenia din zilele de rând, adică de peste săptămână. Duminica și la sărbători însă, după doxologia cea mare, fie preotul în altar ori diaconul (când este) afară din altar, rostește mai întâi ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...» și îndată după ea : «Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineața Domnului», deci într-o ordine inversă față de cea obișnuită în zilele ordinare. (Această inversiune am văzut-o — cu alt prilej — aplicată și în slujba Vecerniei [107], locul ecteniei «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule...» fiind, în principiu, după tropare, în zilele obișnuite). Pe de altă parte, rugăciunea tainică cu plecarea capetelor, care urmează după ultima din aceste două ectenii, este citită în altar, deoarece duminica și sărbătorile preotul se găsește în acest timp complet îmbrăcat, înăuntrul altarului. Rânduiala care conduce la rugăciunea finală a apolisului este alcătuită din aceleași formule ca și cele întrebuințate la Vecernie. Textul rugăciunii apolisului este însă acomodat, precum se vede în *Liturghier*, caracterului zilei respective (duminică, praznic ori celelalte zile).

107. Vezi partea finală a oficiului Vecerniei.

# PARTEA A II-A A LITURGHIERULUI:
# LITURGHIA

# LITURGHIA

## A. PREGĂTIREA SFINȚIȚILOR SLUJITORI PENTRU OFICIUL LITURGHIEI

**1. Pregătirea lăuntrică sau spirituală. 2. Pregătirea exterioară: ținuta, îmbrăcămintea sacră și spălarea mâinilor**

### 1. Pregătirea lăuntrică sau spirituală

**a. Scurte lămuriri preliminare. b. Asceză și pravilă. c. Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă**

a. **Scurte lămuriri preliminare.** *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe înscrie, după oficiul Utreniei, capitolul intitulat «Rânduiala dumnezeieștii Proscomidii», ca în edițiile românești, sau mai simplu: «Rânduiala Proscomidiei» (Διάταξις τῆς προσκομιδῆς), ca în cele mai multe din edițiile grecești. Acest capitol este consacrat ceremonialului sau ritualului pentru *pregătirea* necesară în vederea oficiului Liturghiei propriu-zise și îndeosebi a Liturghiei euharistice.

Se disting două momente sau două părți în această rânduială: a) *pregătirea personală* sufletească și trupească *a sfințiților slujitori* și b) *pregătirea ofrandelor* sau *a darurilor de pâine și vin* aduse de credincioși, daruri care se vor transforma în Trupul și Sângele Domnului din Jertfa Euharistică. În unele ediții, cel dintâi dintre aceste două momente formează cuprinsul unui paragraf aparte ca, de exemplu, în *Slujebnicul* de Sofia, 1928 etc. și în *Liturghikonul* de Ierusalim, 1907 etc. În acest din urmă *Liturghier* ceremonialul închinării înainte de intrare în altar, precum și al înveșmântării liturghisitorilor sunt însumate la un loc sub titlul Διάταξις τοῦ καιροῦ — *Rânduiala pentru vremea slujbei,* adică ceremonialul sau regulile de urmat pentru luarea binecuvântării de la arhiereu, la timpul cuvenit pentru începerea oficiului, iar sub titlul de *Proscomidie* se află așezată, așa precum este logic și în consonanță cu însemnarea acestui cuvânt, rânduiala pentru alegerea, separarea și așezarea părților cuvenite din materiile de pâine și vin aduse pentru jertfa euharistică.

Reprezentarea și reproducerea în Liturghie a misterului mântuirii prin Fiul lui Dumnezeu, Care, prin Jertfa Euharistică, Se face prezent în chip real în Biserica Sa, impun în chip particular o stare de curăție și o înălțare de spirit a celor ce participă, dar în primul rând a celor care săvârșesc oficiul Liturghiei. Îndeplinind această sfântă slujbă, preotul nu exercită un sacerdoțiu propriu, ci sacerdoțiul lui Hristos. În nici o altă parte a chemării sale nu este făcut preotul părtaș la preoția Mântuitorului într-un grad mai înalt și mai desăvârșit, ca în serviciul său de liturghisitor. Aci, el participă atât de real și atât de direct la sacerdoțiul

dumnezeiescului său Învăţător, încât, la momentul cuvenit, poate să spună în numele Lui propriile-I cuvinte : «Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu... ; beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu...». În oficiul său liturgic, preotul se găseşte deci într-o legătură sau unire personală şi reală cu Mântuitorul, contact care, afară de vederea Lui sensibilă, este tot aşa ca şi acela în care se găseau cu El Sfinţii Apostoli, în timpul activităţii Sale pământeşti.

De aceea, este de la sine înţeles că acest contact viu sacramental şi substanţial, prin participarea preotului la sacerdoţiul Mântuitorului, în oficiul de liturghisitor, îi impune o anumită stare de perfecţiune interioară şi de cuviinţă exterioară. Un înalt grad de sfinţenie este reclamat preotului, pe de altă parte, prin însuşi faptul că îndeplinirea Liturghiei constituie o sarcină de încredere care i-a fost acordată de Întemeietorul ei. La acest lucru se referea Sfântul Vasile cel Mare când atrăgea atenţia preotului cu privire la îndatorirea sa de liturghisitor : «Fii cu luare aminte asupra ta şi asupra serviciului pe care l-ai primit, pentru ca să-l îndeplineşti cu frică de Dumnezeu. Ţi s-a încredinţat nu o slujbă pământească, ci una cerească, nu o slujbă omenească, ci una îngerească...» [108]. «...Întotdeauna, dar mai cu deosebire la vremea unui atât de mare Mister, repeta el într-altă scriere, preotul să fie pătruns de cuvintele Apostolului : Deci, iubiţilor, având astfel de făgăduinţe, să ne curăţim de toată întinăciunea trupului şi a sufletului, desăvârşind sfinţirea noastră în frica lui Dumnezeu (II Cor. 7, 1). ...Nimănui prin nimic să nu-i aducem sminteală, pentru ca slujba noastră să nu fie defăimată, ci în toate să ne înfăţişăm ca slujitori ai lui Dumnezeu (II Cor. 6, 3, 4). Aşa ajunge cineva vrednic să săvârşească Taina Domnului după Evanghelia lui Dumnezeu» [109].

Ca atare, pentru acest oficiu se cer din partea sfinţiţilor slujitori anumite acte, exerciţii şi lucrări pregătitoare, care nu le sunt impuse în legătură cu nici unul din celelalte servicii bisericeşti. Regulile ce trebuie urmate în această privinţă se găsesc rezumate în instrucţiunile înscrise în fruntea capitolului cu «Rânduiala Proscomidiei». Ele reprezintă un extras din *Diataxa* sau *Constituţia bisericească* întocmită de patriarhul constantinopolitan Filotei (1351—1376), pe când era egumen al Lavrei Sfântul Atanasie din Muntele Atos. De fapt, această scriere este o consemnare şi sistematizare a disciplinei, observată şi transmisă de Sfinţii Părinţi, aşa precum se poate remarca în diferite pasaje din operele lor, şi îndeosebi ale Sfântului Vasile cel Mare. În aceste reguli se cuprind instrucţiuni cu privire la pregătirea sufletească şi trupească.

b. **Asceză şi pravilă.** Fără îndoială, ideal ar fi ca aceia care s-au dedicat altarului să se afle permanent într-o stare de puritate, care să-i facă apţi pentru servirea lui Dumnezeu. În tot cazul, ei sunt datori ca, cel puţin în ajunul zilei în care vor avea de săvârşit Liturghia, să-şi

108. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoţilor*, P. G., XXXI, col. 1685 A.
109. Sf. Vasile cel Mare, *De baptismo*, II, Q. 2, P. G., XXXI, col. 1684 A—B.

facă un examen de conştiinţă şi să se conformeze regulilor de disciplină spirituală, menite să asigure starea de curăţie lăuntrică, necesară unui slujitor al Sfintelor Taine.

Senzaţia şi gustul pentru valorile transcendentale nu se pot deştepta însă decât acolo unde se află asigurat primatul spiritului. Pentru realizarea acestui echilibru într-un suflet cu adevărat religios, instrucţiunile din fruntea capitolului cu rânduiala Proscomidiei recomandă că «preotul, când are să săvârşească Dumnezeiasca Liturghie, trebuie mai întâi să fie mărturisit şi împăcat cu toţi şi să nu aibă ceva împotriva cuiva, iar inima să şi-o păzească, cât va putea, de gânduri rele; să se înfrâneze puţin de cu seară, să privegheze până la vremea slujbei şi să-şi citească cele rânduite de *Tipic*». În cea mai mare parte, aceste reguli formează cadrul unei asceze uşoare, adecvată puterii liturghisitorilor atât de la bisericile mânăstireşti, cât şi de la cele din parohii.

Fiind chemat să aducă darul său şi pe cele ale credincioşilor, în vederea Sfintei Jertfe, preotul este obligat în primul rând să nu uite că, potrivit poruncii Mântuitorului (Matei 5, 23—25), trebuie să se găsească împăcat cu toţi, pentru că numai dintr-o inimă eliberată de tirania urii şi încălzită de iubire se pot înălţa rugăciuni sincere şi susţinute de credinţă tare. În faţa lui Dumnezeu trebuie să ne înfăţişăm ca fii ai Lui, uniţi în dragoste de fraţi, iar liturghisitorul, vorbind în oficiul său pentru toţi înaintea Tatălui ceresc, se cuvine să fie pildă şi să inspire încredere tuturor în curăţia şi puterea rugăciunilor lui. «Sârguieşte-te să fii un lucrător ireproşabil în slujbă, învăţând drept cuvântul adevărului», îndemna Sfântul Vasile cel Mare. «Ia seama să nu faci Liturghia aflându-te în duşmănie cu cineva, pentru ca să nu fugă de la tine Paracletul (Duhul Sfânt). Măcar cu prilejul zilei de Liturghie nu critica (cleveti) şi nu te gâlcevi cu nimeni» [110]. Precum se lămureşte mai amănunţit în capitolul «Povăţuiri» din *Liturghier*, «de a ocărât preotul sau diaconul pe cineva şi l-a scârbit sau l-a nedreptăţit şi ştie că acela este mâniat şi supărat pe el», nu sunt «vrednici de slujire şi de împărtăşirea cu Sfintele Taine. Sau dacă însuşi preotul ori diaconul, fiind nedreptăţit sau scârbit de cineva, ţine mânie şi se supără, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie, ci, după porunca Domnului, mergând, să se împace mai dinainte cu fratele său şi aşa să slujească. Iar de va fi cel scârbit undeva departe, iar preotul va fi nevoit să slujească, măcar gând bun să aibă, şi anume că, dacă se va întâlni cu dânsul, negreşit se va împăca, şi întru inima sa îi va părea rău de aceasta; şi aşa, de nevoie, să slujească» [111].

110. *Ibidem*, col. 1688 A. «Să nu mergi la rugăciune în ziua amărăciunii tale, mai înainte de a fi depărtat necazul tău» (*Constituţiile Apostolice*, VII, cap. 17)

111. Vezi *Povăţuiri*, pgf. 2 (Pregătirea pentru slujba Dumnezeieştii Liturghii şi împărtăşirea cu Sfintele Taine). Regulamentele de disciplină bisericească prevăd pedepse ce merg până la caterisirea clericului care, oprit fiind, săvârşeşte lucrările sfinte. Vezi art. 17 din *Regulamentul de disciplină şi judecată al instanţelor Bisericii Ortodoxe Române* din anul 1949.

Se înțelege că, mai înainte de orice, Sfânta Liturghie nu poate să fie săvârșită decât de preoții și diaconii care se găsesc împăcați cu Biserica, adică nu se află sub oprire canonică din partea autorității bisericești. «Deci, de va fi sub blestem sau oprit de Biserică, ori afurisit de arhiereu, nicidecum să nu îndrăznească a săvârși Sfânta Liturghie, până când nu va căpăta voie de la cel ce l-a legat, ca să fie desăvârșit dezlegat. Căci de va îndrăzni cineva să lucreze cele preoțești nefiind dezlegat, va cădea în păcatul furului de cele sfinte, și cu îndoit și foarte greu păcat se va întoarce de la slujba dumnezeiască și vinovat va fi Trupului și Sângelui Domnului..., iar împărtășirea cu preacuratele Taine îi va fi spre judecată și osândă» [112].

Pe de altă parte, fără o stare de înaltă moralitate și de perfecțiune spirituală preotul nu se poate considera demn de administrarea misterului ce i s-a încredințat și prin care este făcut părtaș la preoția Mântuitorului. Căci cum își va ridica privirile spre cer preotul, al cărui suflet se află împovărat și pătat de păcate grele, cum va putea invoca revărsarea harului divin și cum va putea nădăjdui că Dumnezeu Tatăl și Fiul Său vor putea alege sălaș la dânsul? (Ioan 14, 23). «Dumnezeul nostru este foc mistuitor» (Evr. 12, 29), zicea Sfântul Apostol Pavel. Sfințenia, curățenia, dreptatea lui Dumnezeu sunt ca flăcările unui cuptor, care purifică din ce în ce mai mult pe cei ce sunt curați, dar care mistuiesc pe cei care nu sunt astfel. În același foc, aurul se curăță, precum remarca Fericitul Augustin, iar paiul devine scrum. În prezența lui Dumnezeu nu pot să stea deci decât aceia care sunt în conformitate și asemenea Marelui Preot, săvârșitorul mântuirii tuturor, și doresc cu voință tare să fie perfecți cu trupul, cu inima și cu duhul [113]. «Deci, de-l va vădi pe preot conștiința lui pentru păcate de moarte, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie până nu se va curăți pe sine de păcatul în care se află, prin căință cu mărturisire cu gura înaintea părintelui său duhovnicesc, făgăduind că de acum nu se va mai întoarce la păcat. Că de va îndrăzni a sluji, în păcat de moarte fiind, nemărturisindu-se și prin pocăință mai înainte necurățindu-se de el, alt păcat de moarte mai greu adaugă, și dumnezeieștile Taine le primește spre judecată și spre osândă luiși din pricina nevredniciei lui. Chiar în săvârșirea Dumnezeieștii Liturghii viindu-și în sine preotul și cunoscându-se a fi în păcat de moarte, cât va putea cu mare durere și căință să se smerească pe sine și să arate părere de rău, având gând necurmat să se mărturisească neîntârziat, să facă bine și să se părăsească de păcat» [114].

Păcatul se insinuează în general prin simțuri, prin care se afirmă tirania trupului și se îngustează orizontul cugetului numai la cele ale lumii acesteia. De aceea, în ajunul zilei cu oficiul Sfintei Liturghii, sfințiții slujitori — amintindu-și îndemnul Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Coloseni 3, 5: «Faceți să moară ceea ce alcătuiește în

112. Vezi nota 111.
113. Manning, *Le sacerdoce éternel*, traduit de l'anglais par l'Abbé C. Maillet, Avignon, 1890, p. 23.
114. *Povățuiri*, pgf. 2.

voi omul cel pământesc: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia» — au datoria să se nevoiască spre mortificarea instinctelor și pornirilor inferioare. În sufletul stăpânit, de pildă, de patima lăcomiei, trândăvia înăbușă preocupările de cele ale împărăției lui Dumnezeu. Ca atare, «Povățuirile» din *Liturghier* consideră ca o piedică, pentru sfințiții slujitori «multa mâncare și băutură de cu seară», în ajunul oficiului. În consecință, recomandă că «se cade a se înfrâna de la mâncare și băutură și chiar dacă gustă ceva, trebuie a gusta puțin și numai înainte de miezul nopții. Iar de va gusta preotul cât de puțină mâncare și băutură după miezul nopții, să nu îndrăznească a sluji Sfânta Liturghie, deoarece la miezul nopții începe cursul zilei» [115]. Sfântul Vasile cel Mare, de asemenea, amintește că preotul are datoria de a liturghisi numai găsindu-se în stare de ajunare, «așa precum nu numai acum în cultul (λατρεία) mistic și adevărat, ci și în cel tipic (preînchipuitor) și al Legii Vechi fusese stabilit» [116].

Este, oare, greu de înțeles, pe de altă parte, că nu poate fi îngăduită unui liturghisitor participarea la ospețe și la orice mese de petrecere în grup, în seara dinspre ziua în care va avea să săvârșească sfânta slujbă? Mișcarea funcțiunilor sufletești într-o atmosferă spirituală curat religioasă, în ajunul sărbătorilor, trebuie asigurată în același timp prin evitarea spectacolelor profane în acest interval, deoarece, precum se știe, subiectele și intriga lor angajează cugetarea, imaginația și afectivitatea în direcție lumească. Pentru liturghisitori, sărbătorile și ajunurile lor sunt timpuri care aparțin lui Dumnezeu și serviciului Său. «În ajunul Sfintei Liturghii, înlătură cu hotărâre, îndemna un preot cu darul scrisului, și o cină prea bogată, și lecturile profane, și petrecerile în familie, și necazurile, și afacerile, și orice prilej care îți risipește cugetul și te robește treburilor și deșertăciunilor vieții. Nici demâncarea, nici cugetările lumești, nici râsul cel bezmetic, nici banii, nici angaralele vieții, nici poftele cele pământești să nu tulbure ceasurile tale de veghe premergătoare Sfintei Liturghii... Luptă-te cu tenacitate să-ți creezi totdeauna în ajunul Sfintei Liturghii o atmosferă sufletească de cerească lumină și de slăvită sărbătoare. Nu este destul să-ți simți conștiința pornită spre împlinirea datoriei. Nu e destul să te pregătești ca predicator și ca învățător, pentru norodul ce te va asculta. Nu e destul să te consideri ca împlinind un rol social și național... Toate acestea sunt foarte bune și se vor adăuga nouă, atunci când vom atinge, pe aripile credinței, fericita culme a Taborului euharistic... Prin această lungă, statornică și neobosită pregătire sufletească, te vei apropia cu crescândă vrednicie de lumina cea neapropiată» [117].

Restabilirea echilibrului în funcțiunile morale ale sufletului nu se poate asigura decât prin disciplinarea simțurilor trupești. De aceea,

115. *Ibidem.*

116. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt despre post* (Omilia I, n. 6), P. G., XXXI, col. 172 8.

117. Gala Galaction, *Ziua Domnului*, București, 1958, p. 74, 77 și 78.

între altele, preoţii şi diaconii care au soţii, sunt datori să rămână în stare de abstinenţă, dacă nu mai multe zile înainte de ziua Liturghiei, apoi cel puţin în ajunul şi în ziua oficiului [118].

Curăţia sufletească a unui liturghisitor nu se poate concepe decât în măsura în care a izbutit să-şi asigure o ordine interioară la adăpost de «supărarea gândurilor» şi îndeosebi de cele grefate pe senzualitate, prin care capriciile imaginaţiei abat de obicei zborul spiritului spre sferele serafice. În această privinţă, îi va fi de folos unui liturghisitor să-şi aducă aminte de sfatul Sfântului Isaac Sirul: «Când eşti în nevoie, gândeşte-te mereu la Dumnezeu şi El se va gândi la tine» [119]. Ce alt ideal poate fi de un mai mare şi mai înalt interes pentru preocupările unui cleric, ca adevărurile supranaturale sau ca gândul la prezenţa lui Dumnezeu, la perfecţiunile şi binefacerile Sale? Pentru o forţă atât de tare, cât este de trebuinţă pentru respingerea unui duşman atât de insinuant, nu se poate afla nicăieri o sorginte mai viguroasă ca în gândul la Dumnezeu, la adevărurile şi harurile Lui.

Îndeletnicirea cu cugetări înalte constituie o metodă care cere încordare de voinţă şi deprindere îndelungată; ca atare, ea nu reuşeşte întotdeauna şi tuturor, pentru a putea împiedica aplecarea gândurilor spre deşertăciunile legate de natura omenească. Este o datorie, într-adevăr, să urmăm sfatul lui Filotei din Sinai: «Îndată ce ai observat un gând vrăjmaş, împotriveşte-i-te numaidecât»; pentru izbândă însă trebuie îndeplinită neapărat partea a doua din recomandarea acestui ascet: «grăbeşte-te în acelaşi timp de cheamă pe Hristos, Domnul tău, la luptă. Iisus cel bogat în mângâiere este gata să-ţi răspundă în timp ce tu încă vorbeşti: «Eu sunt cu tine spre a te sprijini» [120].

Încadrarea sufletului de cortegiul nesfârşit al gândurilor pătimaşe sau, cum le numeşte *Liturghierul* în capitolul «Povăţuiri», «supărarea gândurilor celor de multe feluri...» trebuie a o îndepărta prin rugăciunea cea fierbinte şi prin gândirea la Patimile Domnului [121]. Rugăciunea!... Da, rugăciunea fierbinte este cheia care descuie vistieriile harului şi ajutorului de sus, indispensabil pentru întărirea şi susţinerea sforţărilor noastre personale. Împotriva pricinilor subiective ale păcatului liturghisitorii pot găsi o armă uşor de mânuit în orice împrejurare şi în orice moment, în aşa-numita «rugăciune a lui Iisus», sau, mai corect, rugăciunea către Iisus, folosită în exerciţiile asceţilor: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!», ori, mai scurt: «Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!». Când gândurile rele năpădesc în suflet, ea trebuie repetată în gând, în inimă, neîncetat şi cu stăruinţă, aşteptând alungarea lor prin puterea lui Dumnezeu.

---

118. *Povăţuiri*, pgf. 2. Cf. şi canoanele 5 şi 18 ale lui Timotei al Alexandriei şi de asemenea Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întrebările 14 şi 15.

119. N. Arseniev, *L'Église d'Orient*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1928, p. 42.

120. La N. Arseniev, *op. cit.*, p. 41.

121. *Povăţuiri*, pgf. 2.

O astfel de metodă are, de altfel, temeiuri adânci de ordin religios și de natură psihologico-rațională. În primul rând, invocarea numelui Mântuitorului este recomandată de El însuși, când a zis: «Orice veți cere în numele Meu, aceea voi face... De veți cere ceva în numele Meu, Eu voi face» (Ioan 14, 13—14). Calea de a ne salva din atmosfera psihologică a păcatului și de a ne apropia de Dumnezeu nu este decât Mântuitorul, așa precum El însuși ne-a asigurat: «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața» (Ioan 14, 6). De asemenea, El a dat putere să se alunge cu numele Său demonii și lucrarea lor (Marcu 16, 17).

Pe de altă parte, prin însuși faptul repetării acestei rugăciuni în gând, în duh și în inimă, fiind înlăturat obiectul josnic și înlocuit cu preocuparea de Dumnezeu, gândurile sunt abătute și oprite din direcția lor pătimașă. De aceea, se și recomandă să nu fie recitată, ci spusă în duh sau în inimă, cu atenție, cu încordare și concentrare la conținutul ei. În acest chip, imaginile sau reprezentările rele se vor șterge din cercul luminos al conștiinței, pe măsură ce spiritul se va concentra în înălțarea acestei rugăciuni. Contactul voinței cu tentațiile interne este astfel tăiat. Repetată mereu sau adesea, această rugăciune devine o deprindere bună, schimbând aplecarea voinței de la desfătarea cugetelor rele, deșarte și murdare, spre satisfacția petrecerii în apropierea lui Dumnezeu. Inima se încălzește astfel de râvna pentru legile Lui, în timp ce pornirile urâte își pierd funcțiunea.

Realizarea virtuții și a unei perfecțiuni interioare înseamnă, fără îndoială, un urcuș greu; sforțările sfințiților slujitori vor găsi un îndemn, o îmbărbătare și un sprijin moral în «cugetarea la Patimile Domnului». Jertfirea Mântuitorului pentru lume și participarea preotului la sacerdoțiul Său îi impun obligația de a se oferi sau de a se aduce el însuși ca dar de jertfă. Actele interne și externe de virtute, adică spirituale și corporale (înfrânarea, abstinența etc.), reprezintă sacrificii în sensul larg sau impropriu al acestui cuvânt. În primul rând, pentru că prin mortificarea naturii senzuale facem să piară viața inferioară și pământească a simțurilor și a instinctelor, așezând astfel în sufletele noastre stăpânirea și puterea cugetării la cele ale lui Dumnezeu. În acest sens, liturghisitorii se înfățișează ei înșiși ca «daruri de jertfă» [122], căci un preot trebuie să știe că «nimeni nu este vrednic de Marele Dumnezeu, de Marea Jertfă și de Marele Preot, dacă nu s-a adus mai întâi pe el sineși ca vie și sfântă jertfă lui Dumnezeu» [123]. «Acesta este sacrificiul cel dintâi, când fiecare se aduce jertfă și începe de la el, pentru ca după aceea să-și poată aduce darul» [124].

O astfel de jertfă din partea liturghisitorilor trebuie să meargă până la înlăturarea lor din ei înșiși, adică până la excluderea din propriile lor preocupări, până la o deșertare sufletească de orice grijă, întristare sau mâhnire personală cu substrat omenesc sau lumesc de-

122. Sf. Paulin de Nola, *Epistola XI ad Severum*, 8.
123. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvânt despre fugă*, 95; trad. de Pr. N. Donos, Huși, 1931, p. 105.
124. Sf. Ambrozie, *De Abel*, II, cap. 1.

oarece «întristarea lumească produce moarte» sufletească (II Cor. 7, 10). «...Există un fel de alchimie sufletească bine cunoscută şi fără putinţă de greşeală : toate necazurile, toate încercările din lumea aceasta, toate durerile trupeşti şi morale, când sunt aduse şi descărcate la picioarele Mântuitorului, se prefac în aur sufletesc, adică în mulţumire generală şi în binecuvântări pentru Stăpânul nostru. Cu ajutorul Celui ce ne-a iubit şi ne-a răscumpărat putem să răsturnăm legile durerii şi ale slăbiciunii şi să imităm pe marii îndurători de altădată» [125]. Cel puţin cu ocazia oficiului Sfintei Liturghii, sufletele sfinţiţilor slujitori trebuie să simtă numai «întristarea cea după Dumnezeu» *(Ibidem)* pentru scăzămintele lor, adică o întristare la baza căreia stă «dragostea de Dumnezeu, a Cărui voinţă au călcat-o, şi conştiinţă intimă că L-au mâniat, păcătuind, pe Părintele şi Binefăcătorul lor suprem, că s-au arătat nerecunoscători şi s-au făcut nedemni de El» [126].

Această uşoară asceză sau exerciţii spirituale, care formează începutul pregătirii liturghisitorilor, trebuie îndeplinite înainte de vremea slujbei, în viaţa lor particulară, adică afară din biserică, în ajunul fiecărei sărbători, pentru ca astfel să-şi câştige o dispoziţie sufletească de râvnă, de bucurie duhovnicească, de dorinţă vie de a săvârşi Sfintele Taine. Să vină la oficiul lor alergând ca spre o comoară, iar nu în silă şi cu indiferenţă, ci întăriţi în credinţă, mânaţi de dragostea vie de a întâlni pe Domnul, de a-I sluji cu smerenie, de a se împărtăşi de El şi de a-I înfăţişa rugăciunile lor pentru întreaga obşte a credincioşilor.

Această dispoziţie, care trebuie simţită ca o foame şi sete duhovnicească, se deşteaptă şi se întreţine îndeosebi prin împlinirea «pravilei» în biserică, adică prin săvârşirea sau participarea la slujbele religioase din rânduiala celor şapte Laude care preced Liturghia. Prin înălţarea cugetării la faptele şi ideile de la baza semnificaţiei acestor servicii, preotul are astfel prilejul «a-şi câştiga luişi evlavie şi să gândească la Patimile Domnului, căci va câştiga nădejde şi mângâiere sufletească şi dragoste către această Taină a lui Hristos, spre care fierbintea rugăciune şi luarea-aminte de sine foarte multă ajută» [127].

La aceste obligaţii de pregătire spirituală prin îndeplinirea «pravilei» se referă scurta indicaţie din instrucţiunile scrise la începutul Rânduielii Proscomidiei : «să privegheze până la vremea slujbei» (μέχρι τοῦ τῆς Ἱερουργίας καιροῦ), adică până la vremea Liturghiei, «şi să-şi ci-

125. Gala Galaction, *op. cit.*, p. 76—77.

126. Macarie, *Teologia dogmatică*, trad. de Gherasim Timuş, Bucureşti, 1885, vol. II, p. 556—557.

127. *Povăţuiri*, pgf. 2. «Fii treaz, fii cu luare aminte şi ascultă freamătul adânc al sfintelor dumbrăvi duhovniceşti, prin care trebuie să treci astă-seară, pregătindu-te pentru Sfânta Liturghie de mâine. Ascultă împietrit, uneşte-te în simţire şi cutremură-te cu cei ce au alcătuit citirile şi rugăciunile ce-ţi stau înainte. Nu este datorie, nu este poruncă, nu este înţelepciune şi nu este altă viaţă mai presus de datoria, de porunca, de înţelepciunea şi de viaţa sufletească iluminată, pe care ţi le pun sub ochii minţii rugăciunile premergătoare Sfintei Liturghii» (Gala Galaction, *op. cit.*, p. 77).

tească cele rânduite de *Tipic*». Stilul acestui scurt enunț corespunde regulii vieții bisericești din mânăstiri, unde Miezonoptica și Utrenia cu Ceasul I îndeplinindu-se după miezul nopții, sunt servicii cu priveghere. Spre a nu se lăsa furați de somn și trândăveală în timpul ce le mai rămâne până dimineața, când are loc oficiul Liturghiei, preoții-monahi sunt obligați să-și desăvârșească pregătirea prin completarea «pravilei» cu rugăciunile din canonul Sfintei Împărtășiri și în meditație. «...Roagă-te într-un loc retras și îndeletnicește-te cu citirea până la ceasul (vremea) Liturghiei, îndemna Sfântul Vasile cel Mare, și așa să te înfățișezi cu inima zdrobită la sfântul altar» [128].

Pravila aceasta a Sfintei Împărtășiri este însă neapărat de rigoare înainte de Liturghie, chiar pentru preoții din parohii, care, eventual, din cauza anumitor obligații pastorale neprevăzute, privind direct mântuirea sufletelor (botezuri, spovedania și împărtășirea muribunzilor etc.), s-ar găsi în imposibilitate materială de a-și face complet pravila în legătură cu serviciul laudelor din ciclul de seară și de noapte. Mlădierile de suflet și vibrațiile pe care le trezesc în inimă însă formulele rugăciunilor pentru împărtășire, formule în care trăiește o simțire religioasă adâncă, cu accente mișcătoare de sinceră mărturisire a nevredniciei, de implorare și de nădejde în roadele unirii cu Domnul prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său euharistic, reprezintă una din cele mai înalte trepte ale urcușului duhovnicesc și ale creșterii lăuntrice, pe care trebuie să le atingă liturghisitorul înainte de intrarea sa în oficiu.

«Mâine vei sluji Sfânta Liturghie... Citește astă-seară ceea ce trebuia să asculți la biserică și mai ales fă-ți cu strășnicie *Rânduiala Sfintei Împărtășiri*. Obișnuiește-te, iubite frate — îndemna același cleric cu sacră sensibilitate —, să citești această rânduială în liniștea orelor de seară, mai înainte a te lăsa odihnei. Nu te culca mai înainte de îndeplinirea acestei datorii... Înfricoșata seriozitate pe care ți-o poruncește Sfânta Liturghie începe de cu seara, cu citirea scormonitoarelor și admirabilelor rugăciuni din *Rânduiala Împărtășirii*. Vei citi aceste rugăciuni o viață întreagă, le vei citi uneori de câteva ori pe săptămână, poate altă dată zi de zi... Nu te da obosit niciodată ! Fă-le, pentru sufletul tău, pururea proaspete ! Primește-le așa cum sunt : dătătoare de viață și dătătoare de nemurire !... După mulți ani de citire... — de-abia după ani de zile ! — începi să le înțelegi și să le prețuiești ceva mai aproape de prețul lor de pietre scumpe duhovnicești» [129].

128. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoților...*, P. G., XXXI, col. 1688 A. Potrivit instrucțiunilor înscrise în *Liturghier* la Canonul Sfintei Împărtășiri, acesta se citește după slujba Vecerniei, urmând să se completeze cu citirea celorlalte rugăciuni din «Rânduiala Sfintei Împărtășiri», a doua zi după slujba ceasurilor.

În rândurile clerului de mir s-a stabilit o veche practică, și anume de a se îndeplini această rânduială în particular, acasă, ceea ce nu este nepotrivit dacă se pot realiza astfel condițiunile unei reculegeri.

129. Gala Galaction, *op. cit.*, p. 74—75.

c. **Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă.** Cele mai multe din Liturghiile răsăritene încep cu un ritual de închinare sau de pregătire a liturghisitorilor pentru intrarea în altar. În manuscrisele Liturghiilor bizantine, acest ceremonial apare înscris târziu, și anume mai întâi în parte, prin veacul al XI-lea, dar mai ales în cele din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea. La început, el nu era perfect uniform, cel puțin în ceea ce privește textul rugăciunilor, dar mai târziu, și anume de la veacul al XVI-lea încoace, s-au generalizat regulile din forma interpolată a *Constituției lui Filotei*, așa precum se practică până astăzi.

În substanța sa, rânduiala acestui scurt ceremonial se caracterizează printr-un covârșitor sentiment de umilință și de smerenie din partea slujitorilor, care, recunoscându-se puțin pregătiți și nedestoinici pentru îndeplinirea unui serviciu atât de sfânt ca cel al Sfintei Jertfe, pășesc la lucrările oficiului cu nădejdea în mila, îndurarea și întărirea din partea lui Dumnezeu. Închinarea liturghisitorilor este, am putea spune, ultimul act din pregătirea lor spirituală personală, înainte de a începe lucrările Proscomidiei. El se desfășoară în biserică, și anume în cursul Utreniei, după ectenia mare de la început, în timp ce la strană se cântă «Dumnezeu este Domnul...», cu troparele respective [130], ori la începutul canoanelor sau catismelor [131].

Acest moment este destinat închinării liturghisitorilor numai în cazul când Liturghia urmează în continuare după Utrenia din cursul dimineții. Lăsând epitrahilul, preotul face trei închinăciuni în fața Sfintei Mese împreună cu diaconul, ieșind apoi amândoi din altar cu capul acoperit, preotul prin ușa laterală despre miazănoapte, iar diaconul, prin cea dinspre miazăzi. Venind apoi în mijlocul naosului, cu fața spre răsărit, diaconul ocupă loc în dreapta preotului, fac amândoi trei închinăciuni, după care merg la arhiereu pentru binecuvântare sau, în lipsa lui, fac numai metanie la jețul arhieresc, arătând prin aceasta smerenie și că ei încep slujba cu binecuvântare și iertăciune [132]. Înapoindu-se din nou în mijlocul naosului, cu fața spre sfintele uși, preotul dă în șoaptă binecuvântarea («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...») pentru începerea rugăciunilor cu care se deschid în general diferitele servicii bisericești («Împărate ceresc...», «Sfinte Dumnezeule...» etc.), pe care le recită de obicei diaconul, sau, după unele practici, preotul spune «Împărate ceresc...», restul rugăciunilor fiind continuat de diacon [133].

Avându-se în vedere perspectiva spirituală a serviciului pe care trebuie să-l înceapă și vrednicia ce le este necesară în acest scop, ei înțeleg că nu se cuvine să facă altceva decât să-și mărturisească insuficiența și să ceară îndurarea lui Dumnezeu, prin recitarea troparelor de umilință: «Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi...», «Doamne, miluiește-ne pe noi că întru Tine am nădăjduit...» și «Ușa

130. Protos. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 19.
131. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52.
132. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 83.
133. Vezi lucrarea noastră, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român...*, p. 71, n. 10 și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52, n. 38.

milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu...» [134]. Prin aceste rugăciuni, liturghisitorii înţeleg să facă mărturisirea, mai ales în prima dintre ele, că, în neputinţă de a găsi vreun fel de justificare pentru puţinătatea lor morală, din cauza păcatelor, ei nu au altă cale decât să recurgă la mila lui Dumnezeu, rugându-L adică să-i privească cu milă şi îngăduinţă pentru lipsa lor de vrednicie. Cu această nădejde în mila divină, ei roagă pe Dumnezeu, în al doilea tropar de umilinţă, să nu fie tare mâniat pe ei şi să nu ţină seama de fărădelegile lor, ci şi de data aceasta să-şi întoarcă faţa Sa cu milostivire spre dânşii, ca spre creaturile Sale, care invocă numele Său. Fraza: «Că Tu eşti Dumnezeul nostru şi noi suntem poporul Tău» este în primul rând o confesiune prin care liturghisitorii subliniază că rugăciunile lor se fac pentru cei ce sunt legaţi de El prin credinţă, prin nădejde şi dragoste. În acelaşi timp, preotul vrea să spună: mă rog nu numai pentru nenumăratele mele păcate, ci, după pilda Fiului Tău, iau asupra mea rugăciunea pentru păcatele întregului popor credincios, adică pentru ale tuturor credincioşilor, atât ale celor care se găsesc cu mine aici, la această dumnezeiască slujbă, cât şi ale tuturor creştinilor de pretutindeni. După aceea, liturghisitorii apelează la mijlocirea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu, rugând-o să obţină pentru ei şi pentru tot «neamul creştin» milă din partea lui Dumnezeu şi să facă să nu fie respinse cererile lor.

Caracterul specific pregătitor al acestor tropare de umilinţă este evident. În ele vibrează fiorul de sfială de care trebuie să se simtă cuprinse sufletele liturghisitorilor când sunt gata a se înfăţişa înaintea lui Dumnezeu, pentru a începe serviciul Său. Cu conştiinţa că vrednicia lor personală este departe de a egala maiestatea şi sfinţenia acestui oficiu, ei cer indulgenţa divină faţă de insuficienţele legate de natura lor umană. În măsura în care aceste mărturisiri sunt pătrunse de sinceritate, în măsura în care aceste tropare sunt o rugăciune «cu duhul şi cu adevărul», pornită adică din adâncime, făcută cu o înălţare a duhului şi însufleţită de tremur sufletesc, ele vor însemna un act de pocăinţă şi de purificare, o treaptă în plus suită pe scara desăvârşirii spirituale, deci a apropierii de Dumnezeu. «La sfântul altar să te înfăţişezi cu inima zdrobită», adică pătrunsă de pocăinţă, cum am văzut mai înainte că recomanda Sfântul Vasile cel Mare [135].

Ca a doua etapă în şirul rugăciunilor pregătitoare înainte de intrarea în slujbă, troparele de umilinţă sunt menite deci să trezească spiritul, să producă o renaştere lăuntrică, să dea o senzaţie de curăţie în duh şi de bună dispoziţie în săvârşirea oficiului. Aceste efecte devin sensibile în spiritul în care se desfăşoară a treia etapă a rugăciunilor de închinare, şi anume cele care se fac la icoanele împărăteşti şi la cele din rând cu ele. Păşind astfel mai întâi în faţa icoanei Mântuitorului,

134. *Contribuţii la revizuirea Liturghierului...*, p. 71, n. 11.

135. Vezi nota 128; Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt cu privire la slujba preoţilor*, P. G., XXXI, col. 1688 A.

liturghisitorii rostesc rugăciunea «Preacuratului Tău chip ne închinăm, Bunule, cerşind iertare greşelilor noastre, Hristoase, Dumnezeul nostru...», rugăciune în care pulsează sufletul uşurat de încredinţarea că deficienţele slujitorilor sunt acoperite de meritele prisositoare ale Fiului lui Dumnezeu, Cel ce binevoind a Se sui cu Trupul pe cruce a izbăvit pe cei pe care i-a zidit. «Şi noi suntem printre aceştia» — vor să spună liturghisitorii într-un flux de înviorare, tradus în fraza finală a acestei rugăciuni: «Pentru aceasta, cu mulţumită strigăm Ţie: Toate le-ai umplut de bucurie...», deci şi pe noi, «Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuieşti lumea». Acelaşi sentiment de siguranţă şi de curaj moral se afirmă şi în rugăciunea «Ceea ce eşti izvorul milei, Născătoare de Dumnezeu...», ce se rosteşte îndată în faţa icoanei Sfintei Fecioare, rugând-o: «arată ca întotdeauna puterea ta», şi, cu nădejde deplină în efectul mijlocirilor ei duioase de maică a Fiului Celui Preaînalt, îi adresează salutul sfânt: «Bucură-te, ca şi odinioară Gavriil, întâistătătorul netrupeştilor Puteri». Forma de salut religios, cu care se încheie ambele rugăciuni, semnalează deja intrarea slujitorilor în atmosfera unei intimităţi pioase, în care sufletele se simt pline de certitudinea bunătăţii dumnezeieşti. Trecând apoi la celelalte icoane în rând cu cele împărăteşti şi după aceea la cea de pe proschinitar, urmând în această privinţă ordinea ce se observă cu ocazia cădirii, preotul şi diaconul se închină rostind la fiecare troparul sfântului sau al sărbătorii reprezentate de icoană [136]. Ei îşi afirmă astfel comuniunea cu Biserica cerească sau triumfătoare, cu care se vor găsi în împreună-slăvire a lui Dumnezeu, în cursul Liturghiei.

Venind după aceea în mijlocul naosului cu faţa spre sfintele uşi, scoţându-şi culioanele şi plecându-şi capetele, preotul rosteşte în taină rugăciunea: «Doamne, trimite mâna Ta dintru înălţimea locaşului Tău şi mă întăreşte spre slujba Ta, ce-mi este pusă înainte» (ce va începe îndată), «pentru ca, neosândit stând înaintea înfricoşătorului Tău altar, să săvârşesc Jertfa cea fără de sânge (τὴν ἀναίμακτον ἱερουργίαν)...». Dintre rugăciunile pentru pregătirea liturghisitorilor înainte de a intra în altar, aceasta este cea dintâi care îşi face apariţia în documente. Cu text diferit ori cu oarecare variante verbale sau adaosuri, o astfel de rugăciune este întâlnită în manuscrise, încă din veacul al XI-lea [137], iar în *Constituţia patriarhului Filotei* ea este unica rugăciune indicată în legătură cu ritualul închinării liturghisitorilor. Recitarea unor

---

136. Această regulă se găseşte numai în unele ediţii ale *Liturghierului*, ca, de exemplu, în cele de Bucureşti, 1855; Râmnicu-Vâlcii, 1862; Constantinopol, 1895; Ierusalim, 1908; Atena, 1912; 1924 etc.

137. În *Codicele sinaitic nr. 950* (sec. XII): «Stăpâne, Doamne Dumnezeul părinţilor noştri, trimite-mi putere de sus...» (La Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 56). În *ms. din an 1306*, Bibl. Esfigmenu (Atos): «Doamne Dumnezeul meu, trimite-mi ajutor din Sfântul Tău Locaş şi mă întăreşte...» (A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 262). În *Codicele sinaitic nr. 966* (sec. XIII—XIV) se adaugă: «...Caută spre mine păcătosul şi nevrednicul robul Tău în ceasul acesta...» (La Dom Pl. de Meester, *op. cit.* şi *loc. cit.*)

rugăciuni de pietate înaintea acesteia [138], precum şi sărutarea icoanelor [139] se constată însă în practică deja în manuscrise din veacul al XII-lea şi al XIII-lea.

Rânduite într-o gradaţie crescândă, rugăciunile închinării îl pregătesc şi îl introduc pe liturghisitor treptat-treptat în oficiul său. Într-adevăr, în rostirea rugăciunii «Doamne, trimite mâna Ta dintru înălţimea locaşului Tău şi mă întăreşte...», preotul are deja viziunea slujbei pe care este gata să o înceapă şi, pătruns ca şi Sfântul Vasile cel Mare de gândul că a sta «în faţa înfricoşătorului altar ca să săvârşească Jertfa cea fără de sânge» este un serviciu ceresc iar nu pământesc, îngeresc iar nu omenesc, el îşi înalţă cugetul la Dumnezeu, Care pe cele de lipsă le împlineşte şi pe cele slabe le întăreşte. De aceea, el se roagă : Doamne, trimite sau întinde mâna Ta din înălţimile cerului în care locuieşti, întăreşte-mă şi ajută-mă cu puterea Ta, ca să-mi îndeplinesc oficiul «neosândit». El nu poate întreprinde deci dumnezeiescul oficiu al Liturghiei decât cu mărturisirea psalmistului către Dumnezeu : «Tu eşti puterea şi tăria mea, ajutorul şi sprijinitorul meu» (Ps. 30, 4 ; 42, 2 ; 117, 14).

Luându-şi poziţia dreaptă, după rostirea rugăciunii de mai sus în faţa altarului, liturghisitorii fac apolisul cel mic, încheind astfel partea a doua din ritualul închinării ; înclinându-se apoi către strane, se îndreaptă spre altar, în care preotul intră prin uşa dinspre miazăzi, iar diaconul prin cea dinspre miazănoapte [140]. Ei însoţesc această intrare de recitarea versetelor 7 şi 8 din Psalmul 5 : «Voi intra în casa Ta, mă voi închina pătruns de frica Ta în sfânta Ta biserică...», adică în altar, care «închipuieşte Sfânta Sfintelor, cele mai presus de ceruri şi cerul» [141], «este locaşul lui Dumnezeu..., cerul terestru, în care locuieşte şi umblă Dumnezeu, Cel mai presus de ceruri» [142]. Fiorii de sfială ce se trezesc în sufletul unui preot pios la păşirea treptelor altarului capătă expresie în recitarea stihului : «Întru luminările sfinţilor Tăi cum voi intra eu nevrednicul ?», pe care regulile din unele manuscrise de mai târziu ale

---

138. *Cod. 719 Patmos* (sec. XIII). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 170 şi *Cod. Esfigmenu* citat.

139. *Cod. 662 Bibl. Naţională din Atena* (sec. XII—XIII). Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 1.

140. Spre deosebire de această practică, pe care am înscris-o după Icon. D. Lungulescu *(op. cit.*, p. 53), acţiunea se petrece invers ; după alte *Liturghiere*, ca, de exemplu, cele din Atena, 1912, 1924 : diaconul intră în altar prin uşa de miazăzi, iar preotul, prin cea de miazănoapte. *Liturghierul de Ierusalim* prevede intrarea ambilor liturghisitori prin uşa de miazăzi. Pentru respectarea regulii de a fi diaconul întotdeauna în dreapta preotului, practica *Liturghierelor de Atena* şi mai ales a celui *de Ierusalim* se recomandă de la sine, mai cu seamă că o astfel de regulă este observată de *Liturghierul român* însuşi, în alte momente ale slujbei. În sprijinul practicii româneşti, s-ar putea invoca totuşi respectarea principiului de a se intra în altar pe uşa opusă celei prin care au ieşit fiecare din cele două categorii de liturghisitori.

141. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 98 ; cf. şi *Explicare despre sfânta biserică*, de acelaşi, trad. rom. retip. de Toma Teodorescu, Bucureşti, 1865, p. 253 ; cf. de asemenea, Acelaşi, *Despre târnosirea sfintei biserici*, cap. 131, *ibidem*, p. 121—122.

142. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 384 B.

*Constituției patriarhului Filotei* îl prescriu când înainte [143], când după rugăciunea intrării [144].

Știind că în altar se va pregăti și va avea loc ospățul Domnului, cina euharistică — la care Iisus, purtat de heruvimi [145] și înconjurat de sfinții îngeri și de cetele sfinților Săi se află de față —, liturghisitorul se găsește în chip firesc încă frământat de scrupule cu privire la vrednicia sa. De aceea, în continuarea rugăciunii intrării, el se roagă recitind versetul 8 al Psalmului 5 : «Povățuiește-mă (condu-mă), Doamne, la dreptatea Ta ; îndreptează calea Ta înaintea mea, în necazul vrăjmașilor mei» [146]. El vrea să spună : Îndrăznesc, Dumnezeule, să pășesc pragul sfântului altar, în care se află tronul Tău, spre a îndeplini oficiul cel mai sfânt. Ființă pământească ce sunt, cum voi putea săvârși Tainele Fiului Tău, de nu mă vei povățui Tu ? Se roagă, cu alte cuvinte, ca Dumnezeu să-l susțină și să-i înlesnească cu ajutorul harului Său să se mențină pe calea cea dreaptă, care este calea Domnului și linia sfințeniei.

Prin intrarea în altar, liturghisitorii iau primul lor contact cu atmosfera misterului în care se va desfășura întâlnirea lor cu Dumnezeu prin Fiul Său. Ca în ascensiunea lui Moise pe muntele Sinai, se cuvine deci a aspira ozonul spiritual care înviorează și înalță ființa, ațâță râvna, avântă cugetarea și simțirea spre cele înalte. Să simtă cum rămâne pământul în urma lor, cum se șterg senzațiile și impresiile, cum se potolesc și amuțesc încet-încet în sufletele lor zgomotul și învolburarea gândurilor și preocupărilor de cele ale vieții de aici, atenția lor fiind din ce în ce mai mult captivată de culmile de care se apropie prin înaintarea lucrărilor sfintei slujbe. Dacă nu încearcă această senzație spirituală, să se silească să o aibă, să-și încordeze voința și să se concentreze spre cele de sus. Prin această gimnastică duhovnicească, repetată stăruitor în fiecare zi de Liturghie, sufletul va căpăta deprinderea să-și ia cu înlesnire zborul spre sferele serafice.

Venind în altar, liturghisitorii fac două închinăciuni în fața Sfintei Mese și preotul sărută Sfânta Evanghelie, Sfânta Masă și Sfânta Cruce [147], iar diaconul, numai marginea Sfintei Mese, urmând ca încheiere

---

143. *Ms. nr. 120* din an. 1602 al Bibl. Esfigmenu (Atos). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 54. Alteori acest stih apare într-o formă îmbogățită, cu adaosul : «Căci dacă voi îndrăzni să intru în cămara de nuntă, haina mă vădește și legat voi fi aruncat afară de către îngeri...». *Codicele nr. 759, 752, 766,* și altele din Biblioteca Națională de la Atena. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 229.

144. *Ms. nr. 425.* Bibl. Metocului Sf. Mormânt, Constantinopol. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 117.

145. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 388 C.

146. În unele ediții grecești ale *Liturghierului*, această rugăciune apare într-o formă adaptată : «Intra-voi în sfânta Ta casă, închina-mă-voi unei Dumnezeiri slăvită în trei ipostasuri, în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, în veci, Amin». În alte *Liturghiere*, Psalmul 5 este continuat până la sfârșit, ca, de exemplu, în ed. Moscova, 1854 etc. Vezi și Brightman, *Liturgies eastern and western...*, vol. I, p. 354.

147. Sărutarea sfintei cruci nu este prevăzută decât în unele ediții românești, ca, de exemplu, cele de București : 1855, 1912 și 1956. Vezi și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 53.

a treia închinăciune. Acest scurt ceremonial echivalează cu o prezentare în serviciu, ca o înfăţişare înaintea Domnului, căci «Sfântul Prestol închipuieşte scaunul lui Dumnezeu» [148], «este locul mormântului, în care a fost pus Hristos..., este scaunul lui Dumnezeu, pe care se odihneşte după întrupare...» [149], este simbolul sau imaginea lui Hristos, «piatra cea adevărată şi din capul unghiului» [150], «piatra duhovnicească», «care este Hristos» (I Cor. 10, 4), simbolul naturii Sale umane, pe care a curs şi curge scumpul Său Sânge. «Sărutând deci Sfânta Masă, liturghisitorii arată unirea şi dragostea cea către Dumnezeu» [151].

Liturghisitorii au luat astfel în primire oficiul lor.

## 2. Pregătirea exterioară : ţinuta, îmbrăcămintea sacră şi spălarea

**a. Înfăţişarea exterioară cuviincioasă. b. Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii. c. Veşminte liturgice şi ritualul îmbrăcării lor. d. Spălarea mâinilor**

a. **Înfăţişarea exterioară cuviincioasă.** Al treilea moment în pregătirea slujitorilor altarului pentru săvârşirea Sfintei Liturghii îl formează îmbrăcarea în veşmintele sacre, sacerdotale sau liturgice.

Liturghia este, aşa precum se spune adesea cu un termen potrivit, solemnitatea mântuirii noastre. Prin ea se actualizează actul mântuirii, adică se reprezintă şi se reproduc în primul rând momentele istorice ale operei divine pentru mântuirea lumii. Este apoi un oficiu în cursul căruia se desfăşoară lucrarea tainică a Sfântului Duh pentru sfinţirea credincioşilor, prin împărtăşirea lor de efectele sau roadele Jertfei Mântuitorului. Nota de solemnitate derivă deci din însuşi faptul prezenţei lui Dumnezeu în Liturghie şi din contactul slujitorilor cu El, prezenţă şi contact mai întâi cu caracter moral, iar mai apoi tainic şi real în momentul Jertfei euharistice. Mântuitorul însuşi este activ în Liturghie, căci «preotul şi sfinţitorul este Fiul» [152], «El săvârşeşte Tainele, prin mâinile şi limba preoţilor» [153]. «Însuşi Cuvântul Domnului săvârşeşte Taina prefacerii, însă numai prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin rugăciunea lui» [154]. În consecinţă, este o cerinţă firească a simţului de pietate şi a raţiunii sănătoase ca liturghisitorii să-şi îndeplinească oficiul lor într-o ţinută şi înfăţişare exterioară corespunzătoare demnităţii Tainei şi caracterului divin al acestei solemnităţi.

---

148. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 38.

149. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 388 C.

150. Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ioan Mihălcescu, Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse...*, p. 226.

151. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 38.

152. Nicolae Cabasila, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B.

153. *Ibidem*, cap. XXVIII, col. 427 A—B.

154. *Ibidem*, cap. XXIX, col. 429 B.

Aceasta trebuie înțeleasă în primul rând sub raportul fizic al unui exterior îngrijit și cuviincios, ca un semn în care se exprimă sentimentul de respect și de devoțiune al liturghisitorilor în îndeplinirea cultului suprem de adorare, de cerere și de mulțumire, ce se aduce prin Liturghie. Un exterior îngrijit subliniază în același timp în fața credincioșilor caracterul înalt al oficiului, le impune și le deșteaptă emoția și elanul religios. De aceea «Povățuirile» de la finele *Liturghierului* se încheie cu îndemnul : «Pentru slujirea Dumnezeieștii Liturghii, preotul și diaconul sunt datori a fi curați, precum cu sufletul, așa și cu trupul..., capul să fie pieptănat, fața și gura spălate, unghiile tăiate și curate. Toate acestea pentru respectul și cinstea Dumnezeieștilor Taine, ca și credincioșii ce-i privesc și le sărută mâna să nu se amărască de ceva» [155].

Pe de altă parte, prin însuși caracterul său religios, serviciul divin reclamă o înveșmântare consacrată, adecvată și deosebită de cea din uzul vieții civile. Ca atare, urmând regula îndeobște observată în societățile organizate, Biserica însăși trebuie să prescrie liturghisitorilor veșminte speciale în timpul oficiului. Păgânismul și mozaismul foloseau de asemenea anumite costume sacerdotale, în cultul lor. S-ar putea spune deci că primii creștini au venit în Biserică cu o anumită tradiție în această privință. În Vechiul Testament, veșmintele sacerdotale apar chiar ca o instituție divină, determinată în amănuntele ei prin poruncile primite de Moise de la Dumnezeu [156].

b. **Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii.** Deși nu se pot nega oarecare analogii și influențe ale Vechiului Testament în formarea veșmintelor liturgice ale Bisericii creștine, totuși acestea din urmă nu-și urcă originea la îmbrăcămintea lui Aaron și a fiilor lui și, de asemenea, nici la vreo rânduială apostolică în această privință, cum s-a crezut uneori [157].

Lipsa de date în scrierile primelor veacuri creștine, referitoare la costumul sacerdotal, face ca istoria lui să fie obscură în începuturile ei, lăsând loc numai la deducții și ipoteze, pe baza informațiilor ce se întâlnesc începând din veacul al IV-lea. După cele mai autorizate, este de admis în general că, până ce serviciul divin creștin a căpătat o fizionomie distinctă și o existență independentă de cultul Templului și al sinagogii, preoții săvârșeau Sfânta Euharistie prin case, îmbrăcați în costume la fel cu cele ale celorlalți credincioși [158], situație care, fără îndoială, va fi continuat încă multă vreme.

De îmbrăcămintea de toate zilele, veșmintele folosite la serviciul divin au început să se deosebească curând numai prin calitatea și prin

155. *Povățuiri*, pgf. 2, partea finală.
156. *Ieș.* 28, 2—43 ; 29, 5—9 ; *Lev.* 7, 7—9, 13.
157. Dr. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgie*, v. I, Fr. im Br., 1932, p. 408.
158. Walafried Strabo, *De exordiis et incr.*, P. L., CXIV, col. 945, și L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 408.

*culoarea* lor *albă*. Pentru veacul al III-lea şi al IV-lea cel puţin, acest fapt este confirmat de canoanele lui Ipolit, care prescriau ca «de fiecare dată când episcopul are să săvârşească Liturghia, diaconii şi preoţii să meargă împreună cu el, îmbrăcaţi în haine albe, mai frumoase decât ale celorlalţi credincioşi şi cât se poate de curate... Lectorii înşişi să aibă haine de sărbătoare» [159]. Indicarea unei culori speciale pentru veşmintele sacerdotale ne lasă să deducem că, chiar în cele mai vechi timpuri, acestea erau folosite exclusiv în cult, iar nu şi în viaţa profană [160].

Dacă nici una din scrierile bisericeşti nu ne informează asupra formei şi croielii vechilor veşminte liturgice, este totuşi uşor de înţeles din cele de mai înainte că la baza şi la originea lor stă îmbrăcămintea civilă. Pe baza comparaţiilor, s-a ajuns la concluzia că veşmintele sacerdotale creştine, în forma pe care şi-au luat-o în urma transformărilor în cursul vremii, nu sunt decât o derivaţie şi stilizare a costumului civil din ţinuta de oraş, prescrisă în mediul greco-roman, prin veacurile al IV — al V-lea, persoanelor oficiale [161]. Piesele principale ale acestui costum le constituiau *tunica* şi *paenula*. Aceste două veşminte făceau încă parte din costumul purtat prin veacul al VI-lea de persoanele cu vază şi este de admis că şi clericii de toate treptele se îmbrăcau la fel [162].

*Tunica* era o haină pe dedesubt, de culoare deschisă, în general cu mâneci, dar uneori şi fără. Ea cădea până la picioare, motiv pentru care căpătase la greci numele de *poderes* (ποδήρης). Ea era comună tuturor, cu deosebire că pentru sclavi ea se confecţiona nu din pânză de in ca pentru ceilalţi cetăţeni, ci din lână ordinară, acest fel de tunică fiind cunoscut sub numele de *byrrhus*. Peste tunica de dedesubt, senatorii apăreau cu o tunică mai luxoasă, şi anume dungată în însăşi ţesătura ei cu râuri, adică linii sau fâşii (clavi, ποταμοί) verticale, în culoarea purpurei. Pentru a nu fi incomodaţi la lucru de lungimea tunicii, funcţionarii mărunţi şi îndeosebi meseriaşii obişnuiau să o susţină printr-o *cingătoare*, prin care o strângeau în jurul mijlocului. Aceasta din urmă era o piesă accesorie, proprie oamenilor de condiţie modestă, neintrând deci în costumul de oraş.

Peste tunică se purta un veşmânt de culoare închisă, numit de romani *paenula*, iar de greci *felon* ( φελώνιον, φελώνης, φαινόλιον ori

159. Can. XXXVII, 201 şi 203. Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 118, 119.

160. Este tocmai ceea ce confirma puţin mai târziu Fer. Ieronim : «Religia dumnezeiască are un veşmânt în sfintele slujbe şi altul în relaţiile de toate zilele». *Comment. in Ezech.*, cart. XIII, cap. 14.

161. O lege din ianuarie 382 (*Codic. Teodosian*, XIV, 10, 1) determina amănunţit îmbrăcămintea bărbaţilor cu vază socială. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, V-ème éd., Paris, 1920, p. 399; L. A. Molien, *La prière de l'Église*, t. I, Paris, 1924, p. 104.

162. Dovada că în vechime nu era un costum preoţesc special o face scrisoarea pe care papa Celestin (422—432) a adresat-o episcopilor din Provence, dezaprobând obiceiul ce se luase de clerici de a purta veşminte deosebite de ale laicilor. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 400.

φαινόλης, adică o haină ce acoperă peste tot). Era o haină foarte largă şi fără mâneci, un fel de manta sau pelerină nedesfăcută în faţă, ci având numai o deschizătură aşezată în mijloc, prin care se introducea capul, ea acoperind corpul ca o pelerină până la genunchi şi deci mai jos decât mâinile[163]. Pentru a se putea servi de mâini, cel ce o purta trebuia să-i ridice poalele sau marginile pe braţe. Primitiv, felonul era o haină întrebuinţată universal, s-ar putea spune, mai ales în călătorii, ca apărare împotriva vremii urâte. Acesta era veşmântul pe care îl lăsase Sfântul Apostol Pavel la Carp, în Troa şi pe care cerea să i-l aducă Timotei (II Tim. 4, 13). Spre finele veacului al IV-lea, felonul a devenit haina zilnică a senatorilor[164], deci a societăţii bune.

Atenţia asupra rangului persoanelor oficiale era atrasă prin purtarea unui fel de eşarfe lungi, numită *pallium*. De fapt, acesta nu era un veşmânt, ci o insignă în culori vii, aşezată vizibil peste paenula ori chiar peste tunică. Precum se vede pe unele monumente reprezentând pe consuli în împrejurări solemne, un capăt al acestei eşarfe atârna în faţă, de la umărul stâng până aproape de picioare, iar celălalt capăt venea prin spate pe sub braţul drept, ajungând în diagonală peste piept până la umărul stâng şi, întorcându-se pe după gât, era trecut din nou pe sub braţul drept, ajungându-i capătul în mâna stângă. Pe alte monumente, capătul din faţă atârna de la umărul drept în jos[165].

Prin adaptări şi transformări în spiritul şi după cerinţele cultului creştin, aplicate acestor veşminte şi insigne, unora mai mult, altora mai puţin, Biserica a ajuns să realizeze, în cursul timpului, tipul special al veşmintelor sale liturgice, inspirându-se câte o dată şi din formele costumului sacerdotal din Vechiul Testament. Această origine a odăjdiilor bisericeşti nu va fi greu de recunoscut când ne vom ocupa de fiecare din ele.

În Biserica Răsăriteană, instituirea unor veşminte liturgice a avut loc cu mult mai înainte decât în Apus. Izolat, numele lor apare întâmplător în scrierile bisericeşti, începând, precum vom vedea, încă din veacul al IV-lea. Principalele veşminte ale costumului sacerdotal se găsesc enumerate laolaltă pentru prima dată în comentariul liturgic atribuit Sfântului Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului († 733)[166]. În numărul lor complet de astăzi, adică împreună cu cele care pot fi numite nu veşminte, propriu-zis, ci insigne, sunt menţionate şi în parte descrise în veacul al XV-lea de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului[167].

163. L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

164. În senat însă ei purtau toga, aşa după cum hlamida era specifică costumului militar.

165. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 407.

166. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 A—396 A. Cf. şi versiunea latină a lui Anastasie Bibliotecarul (sec. IX), la Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano*, Grottaferrata, 1912, XVII—XX, XXIII, XXVI. Ţinând seama de interpolaţiile suferite de această scriere, s-ar putea spune că referinţele ei la veşmintele liturgice privesc o situaţie ce se poate întinde dinainte de veacul al optulea până către finele primului mileniu creştin.

167. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79—83; *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom., p. 255—258, P. G., CLV, col. 712—717.

Nici o scriere nu ne informează asupra formelor iniţiale luate de veşmintele sacerdotale creştine. În tot cazul, destinaţia liturgică a vechilor veşminte primite de Biserică din uzul vieţii civile şi imprimarea unui caracter sacru se va fi realizat, desigur, în primul rând prin marcarea lor cu semnul crucii aplicat în broderie sau galon, cum a rămas obiceiul până astăzi. Pe de altă parte, ele erau sustrase domeniului profan prin rugăciuni speciale de binecuvântare, mai înainte de a fi puse în serviciul cultului divin, practică ce se constată generală în veacul al IX-lea [168].

În conexiune cu acţiunea liturgică era totodată inevitabilă atribuirea unor semnificaţii simbolice acestor veşminte. În erminiile liturgice şi la diferiţi exegeţi, acest simbolism apare uneori mai mult *tipico-dogmatic,* în sensul că pretutindeni vrea să se înţeleagă demnitatea divino-umană, sfinţenia şi slava lui Hristos însuşi, adevăratul Mijlocitor. Alteori, având un caracter *dogmatico-reprezentativ,* se stăruie că, prin veşmintele pe care le poartă preotul la slujba divină, trebuie să se înţeleagă patima lui Hristos, care se actualizează mistic prin fiecare Liturghie. O a treia direcţie, care se poate numi *morală,* consideră că prin fiecare din veşmintele liturgice se simbolizează virtuţile pe care trebuie să le posede liturghisitorii, ca reprezentanţi ai lui Hristos, având să facă dovada acestora printr-o viaţă de jertfă bineplăcută lui Dumnezeu [169].

c. **Veşmintele liturgice şi ritualul îmbrăcării lor.** Caracterul sacru al veşmintelor sacerdotale a fost subliniat, pe de altă parte, prin instituirea unui ritual al înveşmântării, constând îndeosebi din recitarea unor rugăciuni alese din textele cărţilor Vechiului Testament şi mai cu seamă din psalmi, în concordanţă cu simbolismul fiecărui veşmânt. Probabil că un astfel de ritual a putut să ia naştere atunci când veşmintele liturgice au început să se deosebească de cele civile [170]. În codicele dinainte de veacul al XIII-lea ale Liturghiilor bizantine şi chiar în unele din acest din urmă veac, odăjdiile bisericeşti se găsesc desemnate sub un singur nume, στολὴ ἱερατική, recitându-se înainte de îmbrăcarea lor o singură rugăciune, aceasta chiar nefiind una şi aceeaşi în toate manuscrisele. Rugăciuni aparte pentru fiecare veşmânt apar abia în manuscrisele din veacul al XIII-lea—al XIV-lea, fără a fi uniforme în toate codicele. Generalizarea şi uniformizarea ritualului îmbrăcării s-a realizat prin *Constituţia patriarhului Filotei al Constantinopolului* (veacul al XIV-lea) [171].

a) *Îmbrăcarea diaconului.* — Regulile înscrise în *Liturghier* stabilesc că diaconul şi preotul, aflându-se în altar după terminarea rugăciunilor pregătitoare pentru intrarea în oficiu, se îmbracă cu veşmintele sfinte ce sunt rânduite pentru treapta ierarhică a fiecăruia dintr-înşii. Astfel, diaconul, ţinând pe braţul drept *stiharul, orarul* şi *mânecuţele,*

168. L. Eisenhofer, *op. cit.,* p. 413.
169. Vezi *Ibidem,* p. 415—416.
170. Joannes M. Hanssens, *op. cit.,* t. III, p. 13.
171. *Ibidem,* p. 13—14.

cere mai întâi binecuvântarea preotului, iar după ce a obţinut-o, se îmbracă, începând cu stiharul, sărutând semnul crucii de pe el şi recitând din *Liturghier* textul corespunzător acestei lucrări.

*Stiharul* este un veşmânt cu mâneci, căzând drept până la picioare, analog poderesului lui Aaron şi al fiilor săi (Ieş. 30, 27). Se înţelege de aici că stiharul este unul din cele mai vechi veşminte cu întrebuinţare liturgică. Precum se va vedea şi din alte amănunte, el derivă, fără modificări însemnate, din vechea tunică (ποδήρης) greco-romană. În literatura creştină, stiharul se găseşte menţionat de timpuriu, şi anume la istoricul Eusebiu [172], la Sfântul Grigore de Nazianz [173], Sfântul Ioan Gură de Aur [174], Fericitul Ieronim [175] şi în *Testamentum Domini nostri Jesu Chrisi* [176].

După unele păreri însă, nu s-ar putea susţine în chip absolut sigur că denumirea de *tunica linea* şi ποδήρης din scrierile bisericeşti dintre veacurile al IV-lea şi al VII-lea s-ar referi întotdeauna la veşmântul liturgic propriu-zis, iar nu şi la cel din uzul profan câteodată [177]. Faptul însă că stiharul (ποδήρης) se găseşte numărat între veşmintele liturgice la începutul veacului al VIII-lea în comentariul Sfântului Gherman I al Constantinopolului [178] dovedeşte în chip categoric că el se afla deja în întrebuinţarea mai veche şi deci orice îndoială este înlăturată.

Din toate documentele, în care se găseşte menţionat, reiese că în vechime stiharul se confecţiona din pânză sau ţesătură albă de in. Mai târziu s-a introdus şi obiceiul stiharelor de culoare roşie, purpurie sau stacojie, dar numai pentru cele care se purtau de arhiereu, ca un semn de distincţie [179]. Uneori, stiharele arhiereşti se distingeau, ca şi vechea tunică senatorială greco-romană, prin dungarea lor de sus până jos cu acei «clavi» sau «ποταμοί», adică râuri, linii sau fâşii de culoare roşie-purpurie pe fond alb. De la aceste şiruri sau rânduri (στίχοι) a rămas numele de stihar (στιχάριον), adică veşmânt cu linii.

În evul mediu stiharele arhiereşti se împodobeau, uneori, precum menţionează Balsamon [180], cu triunghiuri (τριγώνια) ori cu cruci combinate din patru litere gamma de tipar (γαμμάτια) [181]. Cu vremea s-a ajuns la obiceiul din uzul de astăzi ca, pentru stihare, să se întrebuinţeze materiale de orice culoare.

---

172. Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. X, cap. 4.

173. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* V, n. 4, P. G., XXXV, col. 668.

174. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII la Matei*, P. G., LVIII, col. 745.

175. Fer. Ieronim, *Epistola LX ad Heliodorum*, 13, P. L., XXII, col. 597; *Epistola LXIV ad Fabiolam*, P. L., XXII, col. 613; *Dialog contra pelagienilor*, P. L., XXIX, col. 547—548; *Comentar la Iezechiel*, 33—34, P. L., XXV, col. 437.

176. Ed. Ign. Ephr. Rahmani, I, 24, p. 83.

177. O astfel de rezervă la J. Braun, *Die liturgische Gewandung...*, p. 74.

178. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 A.

179. *Ibidem*. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

180. Balsamon, Μελέται ἤτοι ἀποκρίσεις *(Meditaţii adică Răspunsuri)*, P. G., CXXXVIII, col. 1021 D.

181. Cf. P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques chez les Grecs*, în «Echos d'Orient», t. V (1901—1902), p. 129—130.

Stiharul este un veşmânt comun celor trei trepte ierarhice. Cel diaconesc, fiind un veşmânt exterior, se face dintr-o stofă compactă şi bogat ornamentată. El cade drept, iar mânecile sunt deschise la capăt şi tivite cu galon, spre deosebire de stiharul preoţesc şi arhieresc, care, purtându-se pe dedesubt, se face dintr-o materie mai subţire, de obicei de culoare unică şi fără ornamentaţii în ţesătură. Şi clericii inferiori, adică ipodiaconii, citeţii şi cântăreţii hirotesiţi pot să poarte stihar în serviciu, de forma celui diaconesc.

În ceea ce priveşte semnificaţia simbolică a stiharului, s-ar putea spune că la nici un alt veşmânt liturgic nu şi-au găsit aplicare mai mult ca aici toate cele trei direcţii ale ermineuticii liturgice. În general, ideea fundamentală a acestui simbolism stă în legătură cu vechea culoare albă a stiharului. Printr-o astfel de culoare, el «arată dumnezeiasca strălucire, pe care preotul o slujeşte credincioşilor prin Evanghelie şi prin celelalte» [182], precum şi «îmbrăcămintea cea mai curată şi fără de patimă a slavei lui Dumnezeu» [183]. Aplicând această idee persoanei Mântuitorului, îmbrăcarea cu stiharul semnifică sfinţenia şi curăţia naturii Lui umane, pe care El a luat-o prin întrupare in starea de nevinovăţie in care aceasta a fost creată la început de Dumnezeu [184]. Ea aminteşte lumina de la Schimbarea la faţă pe muntele Taborului, când hainele Sale «s-au făcut strălucitoare şi albe precum e zăpada» (Marcu 9, 3), precum şi giulgiul cel curat cu care a fost înfăşurat Trupul Său, când a fost pus în mormânt [185].

Stiharul de culoare roşie simbolizează Sfânta Patimă a Domnului, Care S-a întrupat, Şi-a vărsat sângele pe cruce pentru mântuirea noastră [186], precum şi hlamida stacojie în care a fost îmbrăcat de ostaşi în batjocură (Matei 27, 28) [187]. Aceeaşi semnificaţie o atribuie unii autori şi râurilor sau fâşiilor purpurii de pe stiharul arhieresc [188], iar uneori acestea sunt socotite ca simbol al darurilor deosebite ce-i sunt date de sus arhiereului, dar mai ales darul învăţăturii, care trebuie să se reverse printr-însul spre folosul credincioşilor, ca nişte «râuri de apă vie» (Ioan 7, 38) [189]. Deosebit de aceasta, liniile sau fâşiile purpurii, ce alternau cu spaţii albe, erau privite ca simbol al sângelui şi apei care au curs din

182. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, P. G., CLV, col. 712, trad. rom., p. 255; cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C: «Stiharul, care este alb, arată strălucirea Dumnezeirii şi felul de viaţă strălucitor al preotului».

183. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 163, P. G., CLV, col. 368.

184. Idem, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, col. 255—256.

185. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *Liturgica sau explicaţia serviciului divin*, Bucureşti, 1877, p. 13.

186. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, col. 255; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 B.

187. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op.* şi *loc. cit.*

188. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

189. *Ibidem.*

coasta Domnului [190]. În ceea ce priveşte acele trigonia, Balsamon zice că ele închipuiau pe Mântuitorul, Care este piatra cea din capul unghiului [191].

Cu aplicaţie la liturghisitori, care, prin însăşi sarcina lor, au rânduiala slujbei îngereşti [192], stiharul le aminteşte, prin culoarea sa deschisă, de îmbrăcămintea luminată a îngerilor, care, ca şi cel de la mormânt, s-au arătat în veşminte strălucitoare şi, ca atare, de curăţia trupului şi sufletului cu care se cuvine să îndeplinească dumnezeiasca slujbă ; în acelaşi timp, această culoare este simbolul bucuriei spirituale, de care trebuie să fie plin sufletul liturghisitorilor, pentru că au fost chemaţi la o astfel de demnitate. Tocmai acest sens se găseşte indicat de rugăciunea ce se spune de liturghisitori la îmbrăcarea stiharului : «Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veşmântul mântuirii şi cu haina veseliei m-a acoperit ; ca unui mire mi-a pus cunună, şi ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă» (Isaia 61, 10).

Peste stihar, diaconul pune *orarul* (ὠράριον sau ὡράριον şi ὀράριον). Acesta este o fâşie lungă, care se aşază pe umărul stâng şi, după obiceiul luat de prin veacul al XVIII-lea, capătul din faţă se petrece în diagonală peste piept şi, trecându-l pe sub braţul drept, este adus prin spate iarăşi peste umărul stâng, atârnând astfel acest capăt în faţă, iar celălalt pe spate. Fără aceste veşminte, diaconul nu poate lua parte la săvârşirea nici unui serviciu religios.

Asupra originii filologice a denumirii, precum şi cu privire la forma iniţială a veşmântului din care derivă orarul, părerile sunt diferite. Pornind de la faptul că diaconul ţine ridicat capătul din faţă al orarului cu trei degete de la mâna dreaptă în timpul ecteniilor, şi indică cu el în alte momente ale slujbei ordinea cântărilor, lecturilor şi altor lucrări, unii conchid că denumirea de orar provine de la verbul latin *orare* (a se ruga). Alţii o fac să derive de la substantivul grec ὥρα *(oră)*, deoarece diaconul semnalează cu capătul orarului ora sau timpul anumitor rugăciuni sau obligaţii religioase pentru popor, în timpul oficiului, precum şi al anumitor lucrări pentru liturghisitori [193]. În legătură cu această ipoteză, orarul este pus în analogie cu acea pânzătură sau batistă pe care şeful sinagogii o agita de pe un loc mai ridicat, pentru a indica poporului să răspundă «amin», după lecturi. Aceasta ar fi deci originea orarului şi cu acest scop ar fi fost introdus în cultul creştin [194].

Balsamon, în comentariul la canonul 22 al Sinodului de la Laodiceea [195] şi Matei Vlastare [196] derivă denumirea de orar de la verbul

190. Cf. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 130.
191. Balsamon, *op. cit.*, col. 1021.
192. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicaţie despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 255.
193. Arcudius (cartea VI, cap. 10) şi I. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Lutetiae Parisiorum, 1676, cartea I, cap. 24, p. 352.
194. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi *op. cit.*, p. 231.
195. *Sintagma ateniană*, II, 191.
196. *Sintagma ateniană*, VI, 252.

ὁράω-ῶ (văd, observ) şi de la substantivul ὤρα (grijă, atenţiune)[197], deoarece «diaconul are sarcina să fie atent la observarea bunei rânduieli a slujbelor»[198]. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, crede că termenul de orar provine de la verbul ὡραΐζειν, a înfrumuseţa, a împodobi, «întrucât diaconul se înfrumuseţează cu dânsul ca şi cu nişte aripi şi se acoperă cu cucernicie şi cu bunătate»[199].

Deşi aceste explicaţii nu apar chiar neverosimile, ele sunt totuşi unilaterale. Mai probabilă şi în general admisă este ipoteza care pune la originea denumirii de orar cuvântul latin *os-oris*, gură, faţă. Orarul nu ar fi în acest caz decât o formă stilizată a vechiului *orarium* din costumul roman, o pânzătură de in, în felul unui şervet sau ştergar, o batistă sau o basma, ce se întrebuinţa de persoanele de un anumit rang pentru ştergerea gurii şi a sudorii de pe faţă. Făcea deci la origine serviciul de *sudarium*, a cărui variantă era *mappa* sau *mappula*, o pânzătură cu aceeaşi destinaţie. Orarul intrase în cele din urmă în întrebuinţarea ambelor sexe, fiind purtat în jurul gâtului, ca o cravată de către bărbaţi, iar de femei, ca un fel de şal sau basma, ca protecţie împotriva frigului neaşteptat şi a arşiţei soarelui. Sudarium şi mappa (mappula) se purtau însă pe braţul stâng, capetele acestei pânzături atârnând în jos.

Dat fiind scopul acestor obiecte, întrebuinţarea lor era un uz nedespărţit de funcţia de orator şi de cea de cântăreţ, întrucât aceştia se serveau de ele şi în special de orar pentru a se şterge de sudoare şi a-şi menaja vocea. Utilitatea lor se găsea deci la locul ei şi în cultul creştin, în legătură cu chemarea de slujitori şi predicatori a membrilor clerului. În viaţa civilă, ele erau acordate ca semn de distincţie unora dintre funcţionarii imperiali, ajungând cu vremea piese ale costumului de ceremonii şi insignă a costumului consulilor, servind ca mijloc pentru a da unele semnale ori dispoziţii. Se crede că şi Biserica, urmând acest exemplu, a introdus orarul între veşmintele liturgice, pentru a diferenţia gradele ierarhice în serviciul divin.

S-a presupus de asemenea că romanii, când participau la ospeţe ca invitaţi, îşi aduceau fiecare cu sine mappa sau mappula, spre a le servi pentru şters. Imitând această practică din viaţa casnică, primii creştini ar fi luat obiceiul să facă la fel când veneau la masa euharistică[200]. De

197. Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 99.

198. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 138. Cf. şi S. Salaville, *Liturgies orientales*, I. p. 175.

199. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 136.

200. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 231—232; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 139; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 403, 410—411; S. Salaville, *op. cit.*, p. 158, 174—175; L. A. Molien, *op. cit.*, p. 106—109 şi 110, notă; D. Eugène Vandeur, *La sainte Messe*, 7-ème éd., Paris, 1924, p. 52.

aici s-ar fi ajuns în cele din urmă la instituirea orarului pentru diaconi, spre a șterge gura credincioșilor după Sfânta Împărtășire[201].

Și astfel, sub o formă modificată și adaptată scopurilor și esteticii speciale a cultului, *orarium*, o variantă mai practică și mai nobilă a ceea ce se întrebuința sub formă de *sudarium* și de *mappa (mappula)*, câteșitrele accesorii ale costumului civil al persoanelor de vază, în timpul imperiului, a ajuns un veșmânt liturgic. Denumirea greacă de ὠράριον ar proveni deci de la latinescul «orarium», termen uzual în Biserica Apuseană până în veacul al VIII-lea. În unele texte patristice din veacurile al IV-lea — al V-lea și al VII-lea — al VIII-lea ca, de exemplu, la Severian din Gabala († cca. 408)[202], Sfântul Isidor Pelusiotul († cca. 440)[203] și Sfântul Gherman I al Constantinopolului[204], orarul este menționat prin termenul grec ὀθόνη, adică țesătură subțire de in. Această denumire, ca și unele comparații din aceleași texte ne lasă să înțelegem că orarul era de culoare albă. Astăzi însă el se făcea din același material ca și stiharul.

În întrebuințarea cultului, orarul a intrat însă cu mult mai înainte în Biserica Răsăriteană decât în cea din Apus. La Roma, a fost consacrat ca atare abia prin veacul al IX-lea — al X-lea, după ce fusese acceptat în veacurile precedente de Bisericile din Galia și Spania, sub influența Orientului[205]. În Răsărit, s-ar putea spune că orarul era un veșmânt diaconesc deja înainte de jumătatea veacului al IV-lea, deoarece în a doua jumătate a acestui veac, Sinodul de la Laodiceea, prin canoanele 22 și 23, interzice obiceiul luat de ipodiaconi, de citeți și de psalți de a purta orarul diaconesc pe umăr. Astăzi, orarul este folosit și de membrii clerului inferior, dar nu pe umăr, ci încins peste ambele capete încrucișate în față, în felul în care îl așază diaconii înșiși înainte de momentul împărtășirii (în timpul Rugăciunii Domnești).

Semnificația simbolică a orarului se inspiră din ideea caracterului îngeresc al serviciului îndeplinit de diaconi în Liturghie. Ca atare, orarul este privit ca o imagine a aripilor îngerești[206]. Încingerea și

---

201. «Orarion, în vremurile de demult, când diaconii împărtășeau pe creștini cu Dumnezeiescul Sânge din sfințitul pahar, era ca o basma sau ștergar, ținând-o pe umărul său, și după ce se împărtășea fiecare mirean își ștergea gura cu aceea». *Pidalion*, tâlc. la can. 23 al Sin. din Laodiceea, trad. rom. editată la Mânăstirea Neamț, 1844.

202. În *Omilia despre Fiul Risipitor*, atribuită Sf. Ioan Gură de Aur, P. G., LIX, col. 520 A—B.

203. *Epistola I*, 136, P. G., LXXVIII, col. 272.

204. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 B.

205. Cf. L. A. Molien, *op. cit.*, p. 107.

206. În *Omilia despre fiul risipitor* (Sf. Ioan Gură de Aur — Severian din Gabala) citată mai înainte (la nota 202) se subliniază că fâlfâirile orarului diaconal amintesc aripile îngerilor. De asemenea, Sfântul Gherman I al Constantinopolului (*op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C): «Diaconii, după imaginea Puterilor îngerești, merg înainte cu aripile subțiri ale orarelor înguste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire». — «Ca unul ce are rânduiala slujbei îngerești, diaconul se înfășoară cu orarul, care arată firea cea nevăzută a îngerilor și care, atârnând pe umeri, înseamnă aripi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173.

încrucişarea orarului în timpul Rugăciunii Domneşti, în vederea apropierii de Sfintele Taine, pentru împărtăşire, sunt privite ca un simbol prin care diaconul «aminteşte umilinţa arătată de Mântuitorul, când a spălat şi a şters picioarele ucenicilor Săi»[207]. În acest caz, orarul ar simboliza ştergarul cu care Mântuitorul era încins la Cina cea de Taină, când a spălat şi a şters picioarele ucenicilor (Ioan 13, 5). Încingând orarul, diaconul ţine deci să arate sfiala, cucernicia şi îmbunătăţirea sufletească cu care se apropie de Sfânta Împărtăşanie, urmând astfel serafimilor, care «cu două aripi îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zboară, strigând : «Sfânt, Sfânt, Sfânt»[208]. De aceea, pentru a se sublinia rânduiala îngerească a slujbei diaconilor, se înscriau în trecut pe orarul lor cuvintele din Isaia 6, 3 : «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot...»[209]. Prin marcarea sau înscrierea acestui text se explică, poate, faptul că orarul este singurul veşmânt pentru care a rămas neînscrisă în *Liturghier* formula de rugăciune la punerea lui. Respectând deci tradiţia şi logica, se impune ca diaconul să folosească la momentul cuvenit textul menţionat, pe care ediţiile *Liturghierului* se cuvine să-l insereze în cuprinsul lor, la capitolul pentru îmbrăcarea sfintelor veşminte.

Înveşmântarea diaconului pentru slujba Liturghiei se încheie cu punerea *mânecuţelor* (ἐπιμανίκια, ἐπιμανίκα) sau *rucaviţelor* (slav. narîkaviţa), după ce le sărută peste semnul crucii de pe ele, întâi pe cea din dreapta şi apoi pe cea din stânga. Mânecuţele sunt proprii atât preotului cât şi arhiereului, cu deosebirea că aceştia le pun peste capătul mânecilor stiharului, strângându-le cu ele, spre a nu fi stingheriţi în lucrările sfinte, iar nu ca diaconii, peste manşetele reverendei şi deci pe sub mânecile stiharului. La celelalte servicii divine, mânecuţele nu sunt obligatorii pentru îmbrăcămintea diaconului.

Deşi *Liturghierul* prevede şi pentru diaconi recitarea rugăciunilor respective la punerea fiecărei mânecuţe, totuşi menţionarea mânecuţelor este omisă din formula prin care diaconul cere la început binecuvântarea preotului pentru îmbrăcare («Binecuvintează, stăpâne, stiharul dimpreună cu orarul»). Explicaţia trebuie căutată, desigur, în faptul că dreptul de a purta mânecuţe fiind acordat diaconilor mai târziu, precum vom vedea, textul *Liturghierului* nu a fost pus la curent cu noua situaţie, transmiţându-se mecanic cuprinsul manuscriselor în forma lor anterioară. Este necesar deci ca formula de mai sus să fie întregită cu expresia : «şi cu mânecuţele». De altfel, se pare că introducerea mânecuţelor în costumul liturgic se datoreşte la origine unei concesii imperiale, care s-a extins ulterior de la arhiereu şi la celelalte două trepte ale ierarhiei bisericeşti.

Mai înainte, rolul mânecuţelor pentru strângerea manşetelor stiharului preoţesc şi arhieresc îl îndeplineau, se pare, nişte bentiţe

207. Sf. Isidor Pelusiotul, *op.* şi *loc. cit.* Cf. şi Pseudo-Gherman, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 B.
208. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174.
209. Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 231.

(λωρία),[210] formând un fel de garnituri aplicate la manşetele veşmântului. Cu vremea, s-a ajuns la obiceiul practic de a se detaşa aceste piese pentru a fi curăţate sau pentru a fi întrebuinţate la alte stihare, realizându-se astfel forma de sine stătătoare reprezentată prin mânecuţe[211].

Este de observat totuşi că originea acestui obiect al costumului liturgic este mai obscură decât a celorlalte veşminte sacerdotale. Căci, fără îndoială, nu se poate admite că mânecuţele ar deriva din acel ştergar purtat pe mână, numit mappa ori mappula, cum presupun unii autori apuseni[212] şi chiar răsăriteni[213], precum nici din mănuşile pe care le purtau împăraţii când intrau în altar pentru a primi Sfânta Euharistie[214]. Cert este că mânecuţele au constituit la început unul din articolele exclusiv ale costumului împăraţilor bizantini. Aceştia au acordat şi patriarhilor, ca o distincţie, dreptul de a le purta, favoare care s-a extins mai în urmă şi la episcopi[215]. Membrii înaltei ierarhii le-au trecut mai târziu şi demnitarilor bisericeşti, iar cu timpul mânecuţele au ajuns comune preoţilor, precum şi arhidiaconilor şi protodiaconilor. Până în veacul al XV-lea, diaconii încă nu ajunseseră să se folosească de rucaviţe, căci Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, nu le menţionează în scrierile sale decât între veşmintele arhiereului şi preotului[216]. El se exprimă categoric chiar : «Diaconul are stihar şi orar»[217]. Ulterior, poate prin veacul al XVII-lea, ele s-au generalizat la toţi diaconii[218].

Aşa precum rezultă din spiritul textelor ce se recită la punerea lor (Ieş. 15, 6 şi Ps. 118, 73), mânecuţele simbolizează în general puterea întăritoare dată de Dumnezeu liturghisitorilor de a săvârşi toate cele ale serviciului divin[219]. Alteori, şi în special mânecuţele arhiereului şi

---

210. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 B. Cu acelaşi termen de λωρία Sf. Gherman desemnează şi fâşiile ornamentale, în culoarea purpurei, ce cădeau în lungul stiharului.

211. J. Braun, *op. cit.*, p. 100.

212. Ca, de exemplu, indirect, L. Duchesne, *op. cit.*, p. 104.

213. Ca Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

214. Ipoteză formulată de P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131.

215. Precum rezultă din scrisoarea lui Balsamon către Marcu al Alexandriei, aceasta era situaţia la finele veacului al XII-lea, când privilegiul de a uza de mânecuţe la slujbă nu-l aveau nici egumenii, nici protopopii, P. G., CXXXVIII, col. 997.

216. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81 şi 83.

217. Idem, *Explicarea despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 255.

218. După părerea prof. A. Neselovski, *Cinâi hirotei i hirotonii*, Kamenet-Podolsk, 1906, p. 161, la Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 59. n. 6. Cf. şi J. Braun, *op. cit.*, p. 98—101.

219. «Mânecuţele... înseamnă lucrarea a toate cele ce sunt ale lui Dumnezeu». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81 ; «Rucaviţele închipuind lucrarea lui Dumnezeu cea atotfăcătoare şi că Însuşi Iisus, prin mâinile Sale, şi-a făcut jertfa Trupului şi Sângelui Său». Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom., p. 256. Cf. şi P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 15. Gabriel Răşcanu, *Liturgica...*, Bucureşti, 1876, p. 18.

preotului, sunt privite ca imaginea legăturilor cu care au fost strânse mâinile Mântuitorului atunci când a fost dus la Caiafa şi Pilat[220].

b) *Înveşmântarea preotului.* — Stiharul şi mânecuţele sunt, precum s-a spus, comune costumului liturgic al tuturor celor trei trepte ierarhice. În loc de orar, preotul şi arhiereul pun *epitrahilul* (ἐπιτραχήλιον şi de asemenea περιτραχήλιον şi πετραχήλιον), adică un veşmânt pus pe după gât sau împrejurul grumazului.

De fapt, epitrahilul este un orar pus pe după gât, ambele capete atârnând egal în faţă[221], peste umeri, unite fiind din distanţă în distanţă prin nişte butoni sau altfel, ca în trecut şi cum se vede uneori chiar astăzi; de cele mai multe ori, ambele laturi sunt cusute sau unite una lângă alta sau formează o singură bucată cu o deschizătură în partea de sus, spre a putea fi introdus pe după gât. În timpurile mai noi s-a generalizat însă obiceiul ca epitrahilul să fie croit dintr-o singură bucată de stofă preţioasă, de acelaşi fel cu felonul şi mânecuţele, garnisindu-se pe toate laturile cu galon, iar în partea de jos cu două rânduri de franjuri de fir, dintre care unul ceva mai sus şi anume sub semnul unei cruci mari cu piedestal, aplicată tot din galon de fir. Culoarea epitrahilului a fost în vechime şi chiar către finele evului mediu, albă, ca a tuturor veşmintelor sacerdotale în general[222], iar după aceea, până astăzi, s-a confecţionat din stofe de culori şi desene diferite.

Din cele de mai sus se înţelege uşor că originea epitrahilului este aceeaşi ca şi a orarului. Prima menţiune scrisă despre el o face Sfântul Gherman I al Constantinopolului, la începutul veacului al VIII-lea[223]. Schimbarea orarului în epitrahil la preot şi arhiereu, prin trecerea lui şi peste umărul drept, spre a-l purta astfel pe după gât, iar nu numai pe umărul stâng, ca diaconul, este marcarea puterii în plus, acordată prin hirotonie ultimelor două trepte ierarhice, de a săvârşi Sfintele Taine şi celelalte ierurgii. Transformarea orarului în epitrahil mai indică pentru preot şi faptul că el nu este scutit cu desăvârşire de darul servirii, care este în principiu al diaconului, deoarece în lipsa acestuia va avea de îndeplinit şi obligaţiile diaconiei[224].

---

220. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 395 C; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256; Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 15; Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

221. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii* (trad. rom. cit., p. 181): «Deci arhiereul... ia orarul de pe umărul din stânga şi îl pune pe cel din dreapta, fiind amândouă părţile în faţă, care atunci se cheamă epitrahil».

222. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159—160; J. Braun, *op. cit.*, p. 607.

223. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 D.

224. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173 şi 180. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 187. Credem că este forţat să se pună în analogie (cum se face uneori, ca, de exemplu, P. Lebedev) epitrahilul cu efodul, cu care arhiereul Vechiului Testament îşi acoperea umerii la rugăciune.

*Epitrahilul* este un veșmânt liturgic absolut indispensabil preotului și arhiereului la orice serviciu religios, oricât de mic. La unele din acestea, preotul îl însoțește și de felon, iar arhiereul de omofor, așa precum este stabilită rânduiala bisericească pentru fiecare, în *Evhologhiu*. Obligativitatea purtării epitrahilului la orice serviciu sau molifță este atât de strictă, încât Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, recomandă că, în împrejurări de forță majoră, când nu s-ar găsi un epitrahil la îndemână, să se pună în chip de epitrahil brâul, o altă pânzătură sau chiar o bucată de funie, după ce au fost binecuvântate în scopul acestei întrebuințări, iar după aceea să fie păstrate într-un loc deosebit sau folosite în scopuri sfinte [225]. În practica mânăstirească însă s-a luat obiceiul ca la rugăciunile Miezonopticii, care se fac în tinda bisericii, precum și la slujba Ceasurilor și Pavecerniței, să nu se pună epitrahil [226].

Simbolismul epitrahilului urmează direcțiile indicate de Sfântul Gherman I, patriarhul Constantinopolului, și de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului. Pornind pe de o parte de la faptul că epitrahilul este purtat pe după grumaz, i se atribuie semnificația jugului (sarcinii) cel bun al preoției lui Hristos [227], însemnând anume ca preotul să îndeplinească cu smerenie și cucernicie sarcinile preoției, supunându-se Mântuitorului, întrucât preotul săvârșește Sfintele Taine în numele lui Hristos, ca împreună-lucrător al lui Hristos, Care este izvorul Tainelor [228]. Un alt aspect al acestui simbolism îl aflăm la Sfântul Gherman I al Constantinopolului, după care «epitrahilul înseamnă ștreangul cu care Hristos, fiind legat de gât din ordinul arhiereului, era tras înainte pe când mergea la Patimă» [229]. «Partea dreaptă a epitrahilului închipuiește trestia pe care I-au dat-o lui Hristos în mâna dreaptă, bătându-și joc de El, iar partea stângă înseamnă purtarea crucii pe umerii Săi» [230]. În sfârșit, sensul cel mai corespunzător derivă din însăși întrebuințarea epitrahilului, și anume că el simbolizează harul coborât de sus asupra preotului și puterea dobândită astfel de a-l comunica credincioșilor prin Sfintele Taine și alte ierurgii, de unde a și intrat în practică obiceiul de a-l pune pe capul creștinilor la anumite servicii, așa precum odinioară Sfinții Apostoli își puneau mâinile pe capetele lor. Acest sens este, de altfel, în concordanță cu rugăciunea ce se rostește de preot și de arhiereu la punerea epitrahilului: «Binecuvântat este Dumnezeu cel ce varsă harul Său peste preoții Săi, ca mirul pe cap, ce se coboară pe

---

225. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256 și *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, Întreb. 17. *Ibidem*, p. 315—316.

226. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri...*, Întreb. 17, trad. rom. cit., p. 316.

227. Idem, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zicea că mutarea capătului dinapoi al orarului tot în față «face pe cel hirotonit a fi ca într-un jug» (*Despre sfintele hirotonii*, cap. 180).

228. *Ibidem*, cap. 180 și *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256.

229. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

230. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 D.

barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veșmintelor lui» (Ps. 132, 2—3)[231].

După unele interpretări, franjurile care garnisesc partea de jos a epitrahilului, ca anexe la ultimele două galoane transversale, ar închipui sufletele credincioșilor, a căror mântuire este lăsată în răspunderea preoților[232].

Așa precum face la îmbrăcarea oricăruia din celelalte veșminte liturgice, preotul și arhiereul binecuvintează epitrahilul, sărutând apoi semnul crucii din partea lui de sus, mai înainte de a-l așeza pe după grumaz, cu recitarea rugăciunii respective din *Liturghier*.

Binecuvântând apoi și sărutând *brâul* (ζώνη) sau *cingătoarea*, care este o fâșie sau un cordon îngust, preotul și episcopul[233] își fixează cu el stiharul și epitrahilul, în jurul mijlocului. De obicei, capetele brâului se termină cu niște șireturi pentru a se încheia la spate. În acest caz, pe partea din față brâul are aplicată o cruce din galon ori broderie. Până nu de mult se practica și forma de brâu cu capete ce se încheiau în față printr-o pafta. La început, brâul era, desigur, de culoare albă[234], ca toate celelalte veșminte, iar în veacurile din urmă el se face din aceeași stofă și în aceeași culoare cu felonul, epitrahilul și mânecuțele.

Deși cingătoarea nu intra în numărul veșmintelor din ținuta de oraș a lumii greco-romane, totuși, în viața obișnuită ea se întrebuința în toate părțile în care se purtau haine lungi și largi[235]. Folosirea brâului a izvorât, cu alte cuvinte, din necesitatea practică de a se asigura prin el comoditatea în mișcări, în cursul lucrărilor. Este firesc deci ca cingătoarea să fie tot atât de veche între veșmintele liturgice ca și stiharul, de care se găsește legată la originea ei. Nu este, prin urmare, cazul să se creadă neapărat că brâul a intrat în rândul veșmintelor sacerdotale creștine direct din Vechiul Testament, unde era purtat de preoți și arhierei ; ca distincție, la aceștia din urmă era lucrat din aceeași stofă ca și efodul, adică în fire de aur și mătase din diferite culori (Ieș. 28, 6, 8, 39 și 40).

În cursul istoriei, brâul se găsește menționat de mai multe ori, dar înainte de veacul al IX-lea, aceste date se referă atât la cingătoarea din costumul profan sau zilnic[236] cât și la cea din costumul monahilor, așa precum se constată în regulile lui Ioan Casian și în cele ale Sfântului

231. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81 și *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256.

232. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 130.

233. Un pasaj în formă confuză din scrierile lui Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (*Despre sfintele hirotonii*, cap. 163) pare a se referi și la o cingătoare a ipodiaconului. Cf. și J. Braun, *op. cit.*, p. 115 ș. u. Nu este exclus să fie vorba aici doar de orarul încins cruciș.

234. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83.

235. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 186.

236. Ca, de exemplu, la Fer. Ieronim, *Epistola CXXVIII ad Fabiolam* și la Ioan Diaconul, *Vita S. Gregorii Magni*, cart. VI, cap. 80.

Benedict [237]. Între veşmintele liturgice, brâul este citat pentru prima dată în comentariul patriarhului constantinopolitan Gherman I [238].

Pe temeiul funcţiei de susţinere pe care o îndeplineşte în general brâul sau cingătoarea, acesta a căpătat în erminia liturgică o aplicare morală, fiind privit ca simbol al înfrânării şi stăpânirii simţurilor [239]. Cu alte cuvinte, brâul închipuie puterea dată de Mântuitorul preoţilor ca să învingă poftele trupeşti, spre a sluji în stare de curăţie Sfânta Liturghie [240]. Brâul arată, zice Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «şi lucrarea de slujire, căci cel ce slujeşte se încinge» şi «închipuieşte... puterea cea dată preotului de la Dumnezeu peste mijlocul lui» [241], aşa precum însuşi liturghisitorul mărturiseşte prin rugăciunea pe care o rosteşte atunci când se încinge : «Binecuvântat este Dumnezeu Cel ce mă încinge cu putere şi a făcut fără prihană calea mea, Cel ce întocmeşte picioarele mele ca ale cerbului şi peste cele înalte mă pune» (Ps. 17, 35—36).

Sfântul Gherman I al Constantinopolului, pornind desigur de la ideea de prestanţă şi de cuviinţă a omului încins, zice că brâul arată măreţia pe care Hristos, domnind, a încins-o ca pe o putere deosebită a Dumnezeirii [242], ceea ce, cu aplicare la preot, ar însemna puterea şi demnitatea slujirii primite de liturghisitori de la Mântuitorul. O astfel de interpretare se găseşte de altfel în concordanţă, precum am văzut, cu textul ce se recită la punerea brâului [243].

După ce s-au încins cu brâul, preoţii cărora li s-au acordat de chiriarhul lor ranguri onorifice (în Biserica Ortodoxă Română, începând cu cel de sachelar) pentru merite deosebite pastorale, îşi pun *epigonaţiul* sau *bederniţa*. Aceasta este o bucată rombică de stofă preţioasă, aplicată pe un carton îmbrăcat, garnisită pe margini cu galon sau franjuri, iar în mijloc având o cruce ori chiar o icoană brodată sau pictată. Epigonaţiul se poartă în partea dreaptă, atârnat cu un şnur fie pe după gât, fie de brâu în aşa fel ca să bată peste genunchi. De aici îi şi vine denumirea de epigonaţiu (ἐπὶ peste şi γόνυ genunchi) ; este numit şi *ipogonaţiu* (ὑπὸ sub şi γόνυ genunchi), precum şi cu termenul de origine

---

237. *Rânduiala cuviosului Ioan Cassian*, cart. I, cap. 2; *Rânduiala cuviosului Benedict*, cap. 55 (vezi *Vechile rânduieli ale vieţii monahale*, p. 586 ş. u. şi 722 ş. u.). Vezi şi J. Braun, *op. cit.*, p. 116 ş. u.

238. P. G., XCVIII, col. 383 D.

239. A se înfăţişa descins era încă din vechime o ţinută necuviincioasă, ruşinoasă, dezonorantă. De aceea, în sens moral, cuvântul *dissolutus* (descins) însemna în limbajul comun: *dezmăţat, desfrânat*. Aici se găseşte explicaţia figurii din Epistola I, 13 a Sf. Apostol Petru, care sfătuia: «De aceea, încingându-vă şalele minţii voastre, fiind înfrânaţi...». L. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 112.

240. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 233; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, trad. rom. cit., p. 256, col. 2.

241. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81.

242. *Ibidem*, col. 393 D.

243. Spre deosebire de alte interpretări, ca aceea, de exemplu, adoptată de Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.* şi *loc. cit.*, P. Lebedev, *op. cit.*, p. 186, care privesc brâul ca o amintire despre ştergarul cu care Mântuitorul a şters la Cina cea de Taină picioarele ucenicilor Săi.

slavă *bederniță* sau mai exact *nabederniță* (набедерникъ = peste coapsă).

Se înțelege deci că epigonațiul nu este propriu-zis un veșmânt, ci un semn distinctiv, care face parte de fapt din costumul arhieresc, fiind acordat, precum am spus, numai anumitor preoți.

În ceea ce privește originea, părerile înclină în general să vadă în epigonațiu o transformare a vechii mappa sau mappula, adică a acelei batiste, basmale sau ștergar ce se purta pe brațul stâng în costumul de gală greco-roman [244]. În tot cazul, epigonațiul apare în documentele Bisericii Răsăritene, la început sub numele de ἐγχείριον, [245], adică ștergar. El pare să fi fost deci un ștergar pe care episcopii Bisericii de Răsărit îl purtau la brâu [246] în partea dreaptă, folosindu-se de el cu ocazia spălării picioarelor în Joia Mare, la ștergerea picioarelor, în amintirea acestui act de smerenie îndeplinit de Mântuitorul la ultima Cină cu ucenicii Săi [247]. Încetând cu vremea această practică, pânzătura respectivă s-a transformat, desigur, într-o podoabă sau insignă decorativă a arhiereului, luând forma rombică de astăzi. Denumirea de epigonațiu se întâlnește mai întâi în veacul al XII-lea, la canonistul Balsamon [248].

Bedernița a căpătat, precum era și firesc, și o semnificație simbolică, întemeiată, s-ar putea spune, pe poziția, locul și felul în care este purtată. În rezumat, ea este privită ca un simbol de putere și de autoritate, dar îndeosebi închipuind «sabia spirituală, care este cuvântul lui Dumnezeu» (Efes. 6, 17), cu care arhiereul îndeosebi și de asemenea și preotul trebuie să fie întrarmați pentru biruința împărăției lui Dumnezeu, prin adevăr, blândețe și dreptate [249]. De altfel, sensul este confirmat de însuși textul rugăciunii ce se recită la punerea epigonațiului : «Încinge sabia ta peste coapsa ta, cu podoaba și frumusețea ta» (Ps. 44, 4—6).

Într-o interpolare făcută după veacul al IX-lea în comentariul liturgic al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, epigonațiul este pri-

244. J. Braun, *op. cit.*, p. 551; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131 și 133; S. Salaville, *op. cit.*, p. 162.

245. J. Braun, *op. cit.*, p. 551. *Comentariul liturgic* al lui Sofronie al Ierusalimului, P. G., LXXXVII/III, nr. 7, 3, 3988; *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului (pasaj interpolat după sec. al IX-lea), P. G., XCVIII, col. 396 B; *Epistola Patriarhului Nichifor I al Constantinopolului (829) către Papa Leon al III-lea*, P. G., CII, col. 1067.

246. «*Iar ștergarul* (Τὸ δὲ ἐγχείριον *care este la cingătoare...*», Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 D. Cf. și J. Braun, *op.* și *loc. cit.*

247. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234.

248. *Epistola către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, col. 998.

249. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că epigonațiul arată învierea Mântuitorului și deci «biruința asupra morții și nestricăciunea firii noastre și tăria lui Dumnezeu cea mare asupra vicleanului celui muncitor...». «Drept aceea, este în chip de armă și se atârnă la coapsă, unde zic unii că are omul putere și curățenie». *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 256, col. 2 și *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81.

vit ca o amintire a șervetului cu care Pilat și-a șters mâinile, exclamând : «Nevinovat sunt eu de sângele Dreptului acestuia» (Matei 27, 24)[250]. Balsamon[251] și Ghenadie[252], fost episcop de Argeș, consideră că epigonațiul simbolizează fota cu care, fiind încins Mântuitorul la Cina cea de Taină, a șters picioarele ucenicilor (Ioan 13, 4, 5). Unii liturgiști văd în acest ornament punga pentru milostenii purtată de Apostoli[253].

Pe deasupra tuturor celorlalte veșminte liturgice, preotul pune *sfita* sau *felonul* (în lecțiuni diferite : φελόνιον și φελώνιον; φαιλόνιον și φαιλώνιον; φενόλιον și φαινόλιον adică veșmânt exterior sau care se vede în intregime ; φαινώλιον sau forma mai veche : φελόνης, φελώνης și φαιλόνης ori φαινόλης și φαινώλης )[254]. El este un veșmânt lung și fără mâneci, ca un fel de pelerină cu o deschizătură sus și pe o mică distanță în față, pentru a înlesni introducerea lui pe cap, căzând în spate până sub genunchi. Pe toate marginile și transversal pe la mijloc este garnisit cu galon, iar în spate este împodobit cu o cruce tot din acesta sau poartă aplicată chiar o icoană în broderie. Nu este prea greu să se recunoască originea felonului sacerdotal în *paenula* romană sau în haina numită cu același nume de *felon* la greci, haină obișnuită de altfel și la evrei, cu oarecare particularități locale ca, de exemplu, împodobirea marginilor ei cu broderii[255]. Numai că în serviciul cultului creștin vechea *paenula* a devenit mai suplă, mai ales prin reducerea lungimii ei în față, spre a se lăsa libertate de mișcare mâinilor în cursul lucrărilor slujbei.

Împreună cu stiharul (tunica), felonul este unul din cele mai vechi veșminte liturgice, mai ales că el făcea parte din costumul clericilor în viața din afară, precum se vede din Epistola a doua către Timotei (4, 13) și din alte scrieri de mai târziu. Se admite însă că felonul a căpătat o consacrare exclusiv liturgică, după ce Biserica a intrat în epoca de libertate[256].

Încă din vechimea îndepărtată și până către finele evului mediu, felonul, ca veșmânt liturgic, a fost comun atât preoților cât și episcopilor, mitropoliților și chiar patriarhilor. Au intervenit totuși unele diferențieri prin elementul ornamental. Așa se pare că, deși dintru început și până spre finele evului mediu, felonul a fost alb ca, de altfel, toate veșmintele liturgice în general[257], totuși uzul a cunoscut și feloane de culoare roșie-purpurie[258]. Știut fiind că o astfel de culoare era admisă

250. P. G., XCVIII, col. 396 B.
251. *Op.* și *loc. cit.*
252. *Liturgica...*, p. 18.
253. S. Salaville, *op. cit.*, p. 163.
254. Leon Clugnet, *op. cit.*, p. 161.
255. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 234.
256. J. Braun, *op. cit.*, p. 246.
257. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83 și *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.
258. Despre feloane de această culoare face mențiune Dimitrie Chomatin, arhiepiscop de Ohrida, în sec. al XII-lea, în *Scrisoarea adresată lui Constantin Cabasila*, mitropolitul din Dyrrachion, P. G., CXIX, col. 949.

pentru stiharul arhiereului [259], se poate deduce că felonul episcopilor se făcea din stofă purpurie. La o astfel de concluzie ne-ar putea duce şi faptul că în *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului [260] felonul este comparat cu hlamida roşie cu care a fost îmbrăcat spre batjocură Mântuitorul, în timpul Patimilor. Pe de altă parte, într-o epocă îndepărtată, care nu se poate determina, patriarhul se bucura de privilegiul de a purta *polistavrion* ( πολυσταύριον ), adică un felon ornamentat pe tot fondul său alb cu multe cruci negre sau chiar roşii [261]. Mai târziu, când patriarhul a început să poarte sacos, dreptul de a purta polistavrion a fost acordat şi mitropoliţilor, dar nu şi celorlalţi episcopi [262].

Sfita fiind veşmântul cel de deasupra, care acoperă aproape complet pe trei părţi întreaga înveşmântare liturgică a preotului, dă, s-ar putea spune, tonul ca aspect, îndeosebi prin culoarea şi calitatea materialului. În Biserica Ortodoxă nu există un rit striot al culorilor formulat oficial, ca în Biserica Romano-Catolică, unde sunt admise cinci culori liturgice (alb, roşu, verde, violet şi negru). Totuşi, practica bisericească a consacrat unele uzanţe, care se găseau respectate încă în prima jumătate a veacului al XV-lea, precum ne încredinţează scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului. Astfel, veşmintele de culoare albă sunt preferate şi astăzi îndeosebi pentru marile praznice şi mai ales în timpul Cincizecimii, ca simbol al bucuriei, curăţiei şi luminării ; cele pe fond roşu-stacojiu, pentru zilele postului şi sărbătorilor martirilor, în semn de pocăinţă şi tristeţe, precum şi cele de culoare neagră în zilele cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, în Vinerea Sfintelor Patimi şi la înmormântări, în semn de întristare [263]. Este de observat însă că, în uzul curent, culorile liturgice au rămas indiferente, mai ales pentru sărbătorile la care era obişnuită culoarea albă. Este totuşi o datorie să se reintre în cadrul vechii tradiţii, folosindu-se la marile praznice şi chiar duminica veşminte dacă nu chiar albe, apoi cel puţin apropiate de această nuanţă, observându-se cu stricteţe ca din ţesătura lor să nu lip-

259. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79.

260. P. G., XCVIII, col. 393 D.

261. S. Salaville, *op. cit.*, p. 165 şi T. Balsamon, *Răspuns 37 către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, col. 989, la J. Braun, *op. cit.*, p. 237.

262. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 257 şi *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, Întreb. 19, p. 316.

263. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 230; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 83; *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 352; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 129; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159, 160. Nu se găseau deci pe deplin în curent cu tradiţia noastră afirmaţiile şi propunerile făcute de episcopul Nifon al Dunării de Jos, într-o intervenţie incidentală în şedinţa Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din ziua de 29 octombrie 1912 (vezi «Biserica Ortodoxă Română», XXXVI (1913), nr. 11, p. 89), când a ridicat şi chestiunea «veşmintelor sacerdotale», remarcând că la «înmormântări se obişnuieşte veşminte negre şi, după cum ştiţi, nu culoarea neagră este culoarea Bisericii noastre, ci roşie-vişinie; tot asemenea, pentru bisericile care dispun, să se întrebuinţeze veşminte de culoare verde la Rusalii, iar la Paşte şi Bobotează veşminte de culoare albă».

sească motive ornamentale cu caracter religios, ca de exemplu : cruci, îngeri etc.

Simbolismul felonului își ia de fapt motivele sale de la culoarea și forma veșmântului. Albul fiind icoana luminii slavei dumnezeiești, felonul a căpătat semnificația curăției, sfințeniei și bucuriei cu care se cuvine să fie împodobiți sufletește preoții când vin să slujească Sfânta Liturghie [264]. Roșul, fiind culoarea sângelui, face ca feloanele purpurii să amintească Patimile Mântuitorului și în special hlamida cu care a fost îmbrăcat în batjocură de soldați, în curtea lui Pilat (Matei 27, 28 ; Marcu 15, 17 ; Luca 23, 11). Crucile polistavrionului duc de asemenea gândul la Sfintele Patimi, vrând să arate că liturghisitorii urmează Aceluia care, prin cruce, a satisfăcut dreptatea veșnică, izbăvind astfel pe oameni de păcat, de blestem și de osândă. Acest sens își găsește expresia în rugăciunea ce se recită la îmbrăcarea felonului : «Preoții Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate, iar cuvioșii Tăi cu bucurie se vor bucura» (Ps. 131, 9) [265]. Pe de altă parte, prin faptul că felonul acoperă cea mai mare parte a corpului, este privit și ca simbol al purtării de grijă și al puterii dumnezeiești păzitoare pentru liturghisitori [266].

Preoții care au rangul de iconom-stavrofor își pun după aceea pe după gât, în așa fel ca să atârne pe piept, crucea, care este o insignă sfântă, adică un semn de distincție acordat de episcop pentru vrednicia lor. Crucea pectorală este de fapt o concesie episcopală, deoarece purtarea ei constituie în chip obișnuit un privilegiu al arhiereului.

Îmbrăcarea preotului pentru Sfânta Liturghie se încheie propriu-zis prin punerea felonului [267]. «Înveșmântat în haine sfinte, desti-

---

264. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 171.

265. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 D. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81, și *Explicarea despre sfânta biserică*, trad. rom., cit., p. 257; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 188.

266. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

267. *Liturghierul*, în forma lui actuală, fiind întocmit pentru oficierea Liturghiei de către preot cu diacon, nu cuprinde decât rugăciunile pentru înveșmântarea acestora. De aceea, ne considerăm dispensați de a trata pe larg în cadrul acestui capitol și despre veșmintele arhierești. Socotim totuși nu fără folos câteva mențiuni sumare în legătură cu acest subiect. Subliniem în primul rând că, în loc de felon, arhiereul îmbracă sacosul (σάκκος), un fel de veche tunică greco-romană, scurtă, odinioară fără mâneci, iar astăzi cu mâneci scurte. Făcut din stofă scumpă, el se introduce pe cap și se încheie pe ambele părți laterale cu clopoței sferici, în genul veșmântului marelui preot din Vechiul Testament (Ieș. 28, 33—34).

La început, sacosul făcea parte din costumul de ceremonie pe care îl îmbrăcau împărații la solemnitățile cele mai însemnate. Mai târziu, dreptul de a-l purta a fost acordat și patriarhilor. Cf. Balsamon, *Răspuns la întrebările lui Marcu al Alexandriei*; după mărturia lui Dimitrie Chomatin (Cf. *Sintagma ateniană*, t. V, p. 431), aceștia obișnuiau să-l îmbrace numai la Paști, Cincizecime și Crăciun. Cu vremea, sacosul a fost acordat și arhiepiscopilor cu merite deosebite, iar după căderea Constantinopolului se pare că sacosul s-a generalizat la toți arhiereii (cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 166). În principiu, semnificația lui simbolică este aceeași ca și a felonului.

După îmbrăcarea sacosului, arhiereul pune în jurul gâtului *omoforul* (ὠμοφόριον, adică un veșmânt purtat pe umeri). Este confecționat de obicei din mătase, dar în vechime se făcea din lână, simbolizând astfel prin aceasta, după cum se exprimă

nate exclusiv serviciului cultului, preotul se găsește astfel scos din treburile vieții profane. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că îmbrăcarea arhiereului în sfintele veșminte înseamnă sfânta întrupare a Mântuitorului [268] și pe drept cuvânt se poate spune același lucru și în legătură cu preotul, ca săvârșitor al Sfintei Liturghii. El trebuie să îndeplinească acum, și cu puterea Mântuitorului, toate cele ce sunt prescrise pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice și pentru sfințirea credincioșilor. Prin urmare, el trebuie să se facă una cu Hristos, conformându-și voința și toate dispozițiile sufletești cu ale Mântuitorului. La ce înălțime și în ce atmosferă spirituală se cuvine să se simtă transportat deci liturghisitorul, începând din această clipă, ce simț de demnitate să-l înfioare având să îndeplinească o sarcină cerească! Când își ridică cu mâinile partea din față a felonului în timpul sfintelor lucrări ale slujbei, aceasta trebuie să-i dea senzația ridicării unor aripi, zicea Simion al Tesalonicului [269], făcându-l să încerce fiorii unei lucrări cu adevărat îngerești. Slujba Sfintei Liturghii este de fapt o lucrare de

---

Sf. Isidor Pelusiotul († c. 440), pielea oii celei pierdute pe care Mântuitorul căutând-o a luat-o pe umerii Săi (*Epistola* CXXXVI, P. G., LXXVIII, col. 272. Cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 396 A). În ceea ce privește originea, după părerile cele mai autorizate, omoforul este considerat ca o stilizare a vechiului pallium latin.

În biserică, atunci când nu oficiază Liturghia, precum și la celelalte oficii la care preotul îmbracă numai epitrahilul și sfita, arhiereul îmbracă în loc de sacos, mantia (μανδίας, μανδύας, μανδύης sau μανδύη), un veșmânt de culoare purpurie, deschis în față până jos, bogat și foarte lung, fiind plisat sau cu dungi ori cute în toată lungimea lui. Pe laturile din față are brodate în fir două table la piept, simbolizând cele două table ale Legii Vechi, iar în partea de jos alte două, unite printr-o legătură de aur, însemnând Vechiul și Noul Testament, unite prin Iisus Hristos. Se pare că mantia, care la început era un veșmânt imperial, reprezintă o concesie acordată mai întâi patriarhilor, iar mai apoi și celorlalți episcopi. După alte păreri (Iacob Goar, Εὐχολόγιον..., p. 495), ea nu ar fi decât mantia monahală pe care monahii ajunși arhierei au continuat să o poarte și după aceea, într-o formă împodobită.

Afară de unele momente, arhiereul poartă pe cap, în timpul oficiului, *mitra* (μίτρα). Asupra originii ei părerile nu sunt în acord. În general, se poate spune că în vechime arhiereul săvârșea oficiul divin cu capul descoperit. Se crede că obiceiul de a pune mitra ar fi fost inaugurat în Biserica Răsăriteană de patriarhul constantinopolitan după căderea Imperiului bizantin, de când coroana imperială a fost socotită că a trecut la căpetenia religioasă. Forma mitrei pare a confirma o astfel de ipoteză. Generalizarea mitrei și la ceilalți arhierei a avut loc abia prin secolul al XVIII-lea. Ea amintește cununa de spini pusă pe capul Mântuitorului cu ocazia sfintelor Sale patimi.

La orice oficiu arhiereul poartă pe piept ca insigne *crucea și engolpionul* (τὸ ἐγκόλπιον) sau panaghiul (τὸ πανάγιον). Acesta din urmă este o mică icoană rotundă sau ușor ovoidală, reprezentând fie pe Mântuitorul, fie pe Sfânta Fecioară, ca o aducere aminte că arhiereul trebuie să aibă necontenit pe Hristos în inimă și să se încreadă în mijlocirea și ocrotirea Sfintei Sale Maici.

Ca semn al autorității arhierești, episcopul poartă în timpul oficiului *cârja* sau *paterița* (πατερίτσα, πατερίτζα, πατερίζα, πατερίσσα). Pentru amănunte asupra veșmintelor arhierești a se vedea la locurile respective și scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului.

268. *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 79 și *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. cit., p. 258.

269. *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

îngeri, precum remarca Sfântul Gherman I al Constantinopolului: «Preoţii, imitând Puterile serafice, sunt acoperiţi cu haine în formă de aripi şi cântând cu cele două aripi ale buzelor şi purtând dumnezeiescul şi spiritualul cărbune, pe Hristos, Îl duc în văzul tuturor pe jertfelnic cu cleştele mâinii. Ierodiaconii, după imaginea Puterilor îngereşti, merg înainte cu aripile subţiri ale orarelor înguste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire»[270]. De nimic să nu se lase deci smuls liturghisitorul din atmosfera şi preocupările dumnezeiescului său oficiu, ca nu cumva să-l profaneze printr-o comportare banală, indiferentă sau făţarnică. «Nu te uita încoace şi încolo în acest timp şi nu te grăbi scurtând rugăciunile», sfătuia Sfântul Vasile cel Mare; «nu căuta spre nimeni, ci fie-ţi mintea la Împăratul Cel ce-ţi este dinainte şi spre Puterile îngereşti, care stau împrejurul Lui, şi nu te făţărnici; ...fă-te vrednic de sfintele canoane şi săvârşeşte Liturghia după rânduiala lor»[271]. Cuvintele profetului Ieremia: «Blestemat (să fie) acela care face lucrurile Domnului cu nebăgare de seamă» (48, 10) sunt un avertisment că sfânta slujbă trebuie îndeplinită cât mai desăvârşit posibil, atât prin sinceritatea şi curăţia lăuntrică, precum şi prin cucernicia şi pietatea din ţinuta exterioară. Pentru aceleaşi motive, nu mai puţin «şi veşmintele cele de pe dânsul, i se cade a le avea curate şi întregi, căci de vor fi pătate foarte şi rupte şi va îndrăzni preotul a sluji cu ele, va greşi de moarte, deoarece înaintea lui Hristos-Dumnezeu, Cel ce este cu adevărat în Sfintele Sale Taine, se arată cu nebăgare de seamă. De aceea, slujitorii celor sfinte sunt datori să stăruiască în tot chipul ca veşmintele cele sfinţite, chiar când vor fi din materiale simple, să fie însă cuviincioase şi curate»[272].

d. **Spălarea mâinilor.** Ultimul act de pregătire a liturghisitorilor înainte de a începe lucrările sfinte îl reprezintă spălarea mâinilor. Aşa precum sublinia Sfântul Chiril al Ierusalimului, acest act este un simbol al datoriei noastre de a fi curaţi de orice păcat. Întrucât «mâinile sunt simbolul faptelor noastre, este lămurit că prin spălarea mâinilor facem aluzile la curăţia şi neprihănirea faptelor noastre... Spălarea mâinilor înseamnă că suntem curăţiţi de păcate»[273]. Spălându-şi mâinile sale, preotul îşi exprimă dorinţa ca ele să fie tot aşa de curate şi sfinte ca şi ale Mântuitorului, Care este adevăratul preot în Liturghie, spre a să-

---

270. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 393 C.

271. *Cuvânt cu privire la slujba preoţilor...*, P. G., XXXI, II, col. 1687. Este tocmai ceea ce dezvoltă şi *Liturghierul*, în cap. «Povăţuiri», la finele pgf. 4: «În toată vremea slujirii Dumnezeieştii Liturghii, preotul este dator a fi blând, lin, paşnic şi cu multă cucernicie, căutând cu ochii cei înţelegători spre Stăpânul Hristos, înaintea Căruia stă, Căruia Îi slujeşte şi al Cărui chip asupra sa îl poartă. Rugăciunile să le citească cu toată cucernicia, cu bună credinţă, cu dragoste, cu luare aminte şi în întregimea lor, nelăsând nimic, încredinţat fiind că Dumnezeu le primeşte pe toate acestea din gura lui, ca pe nişte mărgăritare. Mai este dator preotul să slujească cu frică, cu cutremur, cu smerită căutătură a ochilor, cu cucernică mişcare a mâinilor şi a toată lucrarea şi stând cu evlavie şi cu toată ţinuta trupului din afară să-şi arate credinţa sa cea dinăuntru prin cucernicia sa».

272. *Liturghier*, cap. «*Povăţuiri*», finele pgf. 2.

273. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 2.

vârşi slujba cu evlavie şi admiraţie pentru slava lui Dumnezeu («Voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne, ca să aud glasul laudei Tale şi să vestesc toate minunile Tale»). De aceea, se roagă ca Domnul să-l scape de grija lumii şi de cursele celui viclean, adică de Satan şi de tentaţiile trupului şi ale vieţii, care l-ar putea depărta de Mântuitorul («Izbăveşte-mă, Doamne, şi mă miluieşte»). Într-un cuvânt, preotul «îşi spală mâinile în semn de curăţie sufletească» [274].

După spălare, preotul este deci pregătit să înceapă îndată lucrarea Proscomodiei.

## B. RITUALUL PROSCOMIDIEI

**1. Consideraţii generale. 2. Ritualul pregătirii Sfântului Agneţ şi a Sfântului Potir în rânduiala Liturghierului actual. 3. Proscomidirea miridelor pentru sfinţi şi credincioşi. 4. Numărul prosforelor pentru Proscomidie şi întrebuinţarea darurilor ce prisosesc. 5. Încheierea ritualului Proscomidiei**

### 1. Consideraţii generale

**a. Poziţia Proscomidiei în rânduiala primară a serviciului Liturghiei. b. Materiile darurilor Proscomidiei**

a. **Poziţia Proscomidiei în rânduiala primară a serviciului Liturghiei.** În aranjamentul grafic al ediţiilor tradiţionale ale *Liturghierului,* Proscomidia apare cu un serviciu exterior Liturghiei, deşi de fapt ea intră în cadrul acesteia, ca prima ei parte, în care se pregătesc darurile pentru Sfânta Jertfă [275]. Această poziţie a Proscomidiei rezultă de altfel din însuşi faptul că lucrările ei, care, în realitate, se împlinesc tainic în cursul oficiului Utreniei, nu au loc decât în cazul când Liturghia urmează îndată, ca după Utrenia din cursul dimineţii, iar nu şi în cazul Utreniei din serviciul cu priveghere de noapte ; aceasta din urmă nu este completată cu Liturghia decât la Paşti. În cazul slujbei cu priveghere de noapte, integrarea Proscomidiei în cadrul Liturghiei se face prin pregătirea darurilor dimineaţa, în timpul citirii catismelor, canoanelor şi ceasurilor. Pe de altă parte, Liturghia propriu-zisă nu se poate săvârşi dacă nu s-a făcut mai întâi Proscomidia.

Că aceasta din urmă face parte din Liturghie se înţelege înainte de orice din faptul că aducerea şi punerea înainte sau pregătirea darurilor de pâine şi vin formează baza materială a Jertfei euharistice. De altfel în unele din codicele vechi Proscomidia nu este pusă sub un titlu aparte, ca în ediţiile de mai târziu, ci se află inclusă în oficiul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, sub titlul general : «Rânduiala Dumnezeieştii şi Sfintei Liturghii...». Cele două părţi ale oficiului sunt

274. P. Lebedev, *op. cit.,* p. 243.
275. *Ibidem,* p. 243.

totuşi demarcate printr-un nou titlu («Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinţi Părintelui nostru Ioan Gură de Aur»), sub care este pus oficiul Liturghiei propriu-zise. Potrivit semnificaţiei termenului «proscomidie», titlul «Rânduiala Proscomidiei» s-ar găsi deci într-un loc mai corespunzător după rânduiala pregătirii sfinţiţilor slujitori în vederea intrării în oficiu, iar nu înainte de acest moment, ca în ediţiile tradiţionale ale *Liturghierului*.

Obiceiul de a se aduce de către credincioşi darurile necesare pentru Sfânta Jertfă a fost dintru început o practică a Bisericii primare. Toţi, s-ar putea spune, câţi participau la Liturghie şi aveau să se împărtăşească îşi aduceau darul ca simbol concret al ofrandei lor spirituale. Ca alimente care, obişnuit, intră în chip universal în hrana omului, iar nu şi în cea a celorlalte vieţuitoare, şi sunt pregătite prin arta lui, pâinea şi vinul reprezintă sau simbolizează exclusiv viaţa umană. Predându-le în mâinile preotului la altar, ca pe o pârgă a vieţii lor înseşi, credincioşii fac astfel un act sensibil al jertfei lor interioare, un sacrificiu în cinstea lui Dumnezeu, ca un simbol de dăruire totală de sine[276]. Dintre bunurile aflate în posesia şi folosinţa lor, ce dar ar fi mai propriu să fie oferit lui Dumnezeu de fiecare credincios în parte, dacă nu fiinţa lui întreagă transfigurată de un elan de pietate? «Vrei să afli», zicea Fericitul Augustin, «ce anume ai putea oferi lui Dumnezeu pentru tine? Oferă-te pe tine însuţi. Căci, ce cere de la tine Domnul, dacă nu pe tine însuţi? Pentru că în toată creaţia de pe pământ n-a făcut nimic mai bun decât pe tine»[277]. Această aducere de daruri constituie o formă a cultului de adoraţie, de recunoştinţă şi de mulţumire, un gest de pocăinţă şi de credinţă în unirea cu El, prin primirea acestor daruri ceva mai târziu, în Trupul şi Sângele Fiului Său şi, totodată, cu speranţa de a se împărtăşi de binefacerile divine pe care le cer pentru ei şi pentru cei pentru care aduc aceste daruri. Aceasta este semnificaţia ofrandei credincioşilor în momentul depunerii ei în mâinile liturghisitorilor la uşa altarului şi asupra acestor idei şi sentimente trebuie să se găsească concentraţi când le aduc, căci, o dată cu darul material, preotul primeşte şi dispoziţiile sufleteşti şi intenţiile credincioşilor în legătură cu ofranda lor.

De la această acţiune de aducere a materiilor de jertfă provine întrebuinţarea în limbajul bisericesc a termenului de proscomidie (προσκομιδή, de la πρός = înainte şi κομίζειν = a duce, a aduce, a transporta), care înseamnă aducere, punere înainte sau oferire. Prin acest termen se desemnează atât lucrarea de pregătire a darurilor de pâine şi vin, în scopul de a fi jertfite, cât şi însăşi acţiunea de oferire sau proaducerea. «Proscomidesc» înseamnă deci proaduc sau fac ofrandă. Prin termenul de proscomidie se desemnează în limbajul curent şi proscomidiarul, adică locul sau măsuţa din partea nordică a altarului, pe care se desfăşoară lucrările pregătitoare pentru aducerea darurilor. În ace-

276. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. III, col. 377.

277. Fer. Augustin, *Sermo XLVIII*, 2, P. L., XXXVIII.

Ieaşi sensuri se întrebuinţează şi cuvântul prothesă (πρόθεσις, punere înainte) [278].

Ca act de aducere, de oferire sau de punere înainte a darurilor de jertfă, Proscomidia a fost dintru început unul din momentele constitutive Liturghiei creştine, precum mărturiseşte textul formularului Sfântului Vasile cel Mare : «...În noaptea în care s-a dat pe Sine însuşi pentru viaţa lumii, luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătând-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţumind... a dat Sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli...». Deci, când Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie, a trebuit mai întâi să «pună înainte» pe masa de cină, adică să ofere, pâinea şi vinul, pe care le-a ales să servească drept elemente pentru Jertfa cea fără de sânge în Biserica Sa [279].

Negreşit, la început, ritualul Proscomidiei nu poate fi conceput decât într-o formă embrionară, menţinându-se în cadrul simplităţii sale primare multe veacuri, chiar în epoca de pace a Bisericii. Ceremonialul din această epocă ni-l putem reprezenta cel mult pe temeiul textelor din *Prima Apologie* a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful [280] şi din *Constituţiile Apostolice* [281]. În acea vreme, acţiunea se petrecea în prima parte sau, mai exact spus, chiar la începutul Liturghiei credincioşilor. Îndată după concedierea catehumenilor şi a claselor de penitenţi, diaconii, în special, adunau darurile de la credincioşi, depozitându-le în pastoforii [282] sau pe o masă suplimentară (τὸ παρατραπέζιον) din altar. Nu erau primiţi să aducă daruri decât credincioşii împăcaţi cu Biserica, adică numai cei care nu erau opriţi de la împărtăşire [283]. Se

278. Pan N. Trembela face distincţie între aceşti doi termeni, fiind de părere că ei se referă la momente deosebite ale acţiunii. Ἡ πρόθεσις, în sensul larg, constă adică din oferirea sau aducerea darurilor de către credincioşi şi depozitarea lor în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (παρατραπέζιον) în altar. Ἡ προσκομιδὴ însă înseamnă actul propriu-zis al punerii înainte, adică alegerea din daruri a părţilor destinate pentru jertfă, depunerea lor pe masa Proscomidiarului, iar mai apoi pe Sfânta Masă, când se citeşte şi astăzi «Rugăciunea Proscomidiei», ca odinioară Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, nota 1, p. 17—20). În *Evhologhii* însă termenul «proscomidie» a căpătat sensul unei acţiuni de aducere în vederea jertfei, sinonim substantivului ἀναφορά. I. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 22.

279. «Aşa a făcut Hristos (la Cina cea de Taină) : luând în mâini pâinea şi vinul, le-a înfăţişat lui Dumnezeu-Tatăl, proaducându-I-le (astfel) ca daruri şi oferindu-I-le, I le-a dedicat (consfinţit)». Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. II, col. 376 D—377 A.

280. «După încetarea rugăciunilor (pentru credincioşi) ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutare. Se aduc apoi episcopului pâine şi un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă şi mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului şi al Sfântului Duh...» (*Apologia I*, LXV, 2—3, ediţia Johannes Maria Pfättisch, *Justinus des Philosophen und Märtyres Apologien*, p. 73).

281. «Diaconii, după rugăciune (adică cea pentru credincioşi), unii să se îndeletnicească cu aducerea darurilor pentru Euharistie». *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57 (Johannes Quasten, *Monumenta euharistica et liturgica vetustissima*..., p. 7/185). «Îndeplinindu-se acestea (sărutarea păcii etc.) diaconii să aducă episcopului darurile la altar». *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 (*Ibidem*, p. 212/34).

282. Cele două cămăruţe, care flancau altarul în părţile lor de miazănoapte şi miazăzi. *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.

283. Deci nici de la împreună-şezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes) nu se primeau daruri pentru Proscomidie. Cf. Canon 75 al Sf. Vasile cel Mare, şi can. 5 al Sin. de la Ancira. Cf. de asemenea şi *Constituţiile Apostolice*, cart. IV, 6.

alegeau apoi darurile aduse, acelea care se impuneau prin calitatea lor şi în măsura corespunzătoare numărului credincioşilor de împărtăşit, ducându-le după aceea pe sfânta masă episcopului, care le proscomidea, adică le oferea printr-o rugăciune. Proscomidia apare deci redusă în această epocă la simpla depunere pe sfânta masă (altar) a darurilor de pâine şi vin amestecat cu apă, alese de diaconi din cele adunate în pastoforiu de la credincioşi. Episcopul le primea şi le oferea sau le proaducea, rostind desigur asupra lor o rugăciune, prin care le dădea caracterul de prinos sau de ofrandă. Acestui moment primar al Proscomidiei îi corespunde aproximativ în Liturghia de astăzi rugăciunea intitulată «a Proscomidiei (εὐχὴ τῆς προθέσεως)», ce se citeşte «după punerea dumnezeieştilor daruri pe Sfânta Masă», adică după intrarea cea mare.

b. **Materiile darurilor Proscomidiei.** La început, pâinile proaducerii nu se deosebeau prin forma lor de cele de la masa din familie. De timpuriu s-a luat însă obiceiul de a se face pe ele semnul crucii. Astfel, în frescele din catacombele romane, ca cele din cimitirul Domitillei şi din cripta Lucinei, pe cărămizi din catacomba Sfintei Priscilla (veacurile al II-lea şi al III-lea) şi pe unele sarcofage se văd prezentate în culori sau în relief forme de pâine rotunde cu cruci crestate pe ele în forma literei greceşti X (panes decussati). Avem motive să credem că acest semn constituie o indicaţie a destinaţiei liturgice a acestor pâini, iar nu pur şi simplu continuarea unui uz din vechea lume păgână, în care pâinea nu se tăia ci se frângea pe urma semnelor sau crestăturilor făcute pe ea înainte de coacere [284].

Că printr-un astfel de semn se îndeplinea de fapt un ritual specific creştin încă înainte de veacul al VI-lea, ne lasă să înţelegem una din istorisirile Sfântului Grigore cel Mare († 604). Astfel, el spune că ucenicii călugărului Martyrius din provincia Valeria neglijaseră o dată să facă semnul crucii pe pâinea pusă la copt. Sfântul îi mustră, schiţând apoi semnul crucii cu degetul pe deasupra cărbunilor. Graţie puterii lui de credinţă, pâinea a avut pe ea acest semn când a fost scoasă de la cuptor [285]. Concludent pentru teza noastră este şi faptul că o marmură din catacombe, datând de prin veacul al III-lea, reprezintă pâini cu monogramul simplu al Mântuitorului [286]. La crucile de pe pâinea euharistică se referea, desigur, şi Sfântul Ioan Gură de Aur când, tratând despre deasa şi felurita întrebuinţare a semnului crucii, adăuga că «ea străluceşte şi cu Trupul lui Hristos în cina mistică» [287].

Aceste forme simple de cruci pe pâinea Proscomidiei erau o anticipare a pecetei (ἡ σφραγίς), care s-a dezvoltat mai târziu şi este în uz

284. Sf. Grigore cel Mare, *Dialogi*, cart. I, cap. 11.
285. H. Leclercq, «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», fasc. CLX—CLXI, p. 448—451. Vezi de asemenea Mgr. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, fig. 10 şi 11, p. 83—84.
286. Marcel Laurant, *L'art chrétien primitif*, t. I, fig. 8, p. 99.
287. *Omilia împotriva iudeilor şi elinilor: că Hristos este Dumnezeu*, 9, P. G., XLVIII, col. 826.

până astăzi, imprimându-se pe faţă şi fiind alcătuită dintr-un pătrat împărţit în patru spaţii egale prin braţele unei cruci înscrise înlăuntrul lui ; cele două spaţii de sus cuprind primele două iniţiale ale numelui «Iisus», cel din stânga, şi ale numelui «Hristos», cel din dreapta ; iar cele de jos împart între ele silabele verbului grec «NIKA». Deci : «Iisus Hristos învinge».

O menţiune expresă despre acest semn se întâlneşte pentru prima dată abia în rânduiala Proscomidiei întocmită în veacul al X-lea — al XI-lea pentru episcopul Paul din Galipoli. În uz însă trebuie să se fi găsit cu mult înainte, de vreme ce *Comentariul* interpolat al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul, prescrie scoaterea Agneţului în formă pătrată.

În faza în care Proscomidia a ajuns să depăşească simplitatea primară, prin dezvoltarea unui ritual al pregătirii Sfântului Agneţ, încă înainte de veacul al VIII-lea, pâinea Proscomidiei se vede desemnată exclusiv sub numele de *prosfora* (προσφορά), de unde vine la noi printr-o deformare lingvistică termenul curent de *prescură*, care devine astfel denumirea tehnică. În literatura creştină şi îndeosebi a celor dintâi trei-patru veacuri, acest cuvânt era întrebuinţat de obicei pentru a desemna Jertfa euharistică [288] şi partea Liturghiei în care era adusă. În general însă şi mai ales la originea sa, prin termenul de prosfora se înţelegea orice act de proaducere, îndeplinit fie de popor, fie de preot [289]. Acest sens a prevalat în noul stadiu al Proscomidiei, aplicându-se în chip special pâinii aduse de popor pentru sfintele daruri. Cu o astfel de întrebuinţare exclusivă îl întâlnim mai întâi în *Comentariul liturgic* atribuit Sfântului Gherman I al Constantinopolului, iar după aceea în toate manuscrisele şi la toţi scriitorii bisericeşti. «Iar prescura (προσφορά), care se numeşte şi pâine (ἄρτος), şi binecuvântare şi pârgă, din care se taie Trupul Domnului, se primeşte», zice Sfântul Gherman, «spre închipuirea Preacuratei Fecioare şi de Dumnezeu Născătoarei...» [290].

Este de admis că *forma prescurii* trebuie să se fi diferenţiat de timpuriu de cea a pâinii din întrebuinţarea zilnică. Caracterul ei religios îi era consacrat nu numai prin destinaţie, ci şi prin formă, dar mai ales prin pecetea imprimată pe faţa ei. În practica bisericească s-a folosit încă de multă vreme, pe de o parte, forma rotundă, în două straturi suprapuse, simbolizând cele două firi din persoana Mântuitorului.

---

288. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, cap. XL, P. G., I, col. 288 A şi 289 A; Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 19, P. G., VIII, col. 813 A; canon 19 şi 58 ale Sin. de la Laodiceea; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Sf. Filogoniu*, P. G., XLVII, col. 755.

289. Locurile indicate în J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus...*, t. II, p. 36—37.

290. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 C. În versiunea lui Anastasie Bibliotecarul lipseşte acest pasaj, iar termenul προσφορά este întrebuinţat pentru jertfa Mântuitorului. Cf. Nilo Borgia, *op. cit.*, p. 19. Din acest fapt nu se poate trage însă o concluzie potrivnică textului din Patrologia greacă, dat fiind că, precum se admite, Anastasie nu a avut la îndemână originalul însuşi al *Comentariului* Sf. Gherman I al Constantinopolului, ci numai un rezumat. Pe de altă parte, în ceea ce priveşte stilul, factura citatului nu vine în contrazicere cu restul operei din *Comentariul liturgic*.

Stratul superior poartă pe el de obicei cinci peceţi, aşezate una lângă alta în aşa fel ca să formeze figura crucii, iar în spaţiul din stânga acesteia se află desenul părticelei de scos pentru Sfânta Fecioară, pe când în cel din partea opusă se află semnele cu părticelele de proscomidit pe numele celor nouă cete. Mai obişnuită la noi este prosfora cu patru braţe sau cornuri, adică în formă de cruce, purtând câte o pecete pe fiecare din cornuri, iar în cele mai bune cazuri şi în mijloc [291]. Se obişnuieşte de asemenea şi prosfora cu cinci cornuri, în amintirea minunii înmulţirii pâinilor în pustie, corespunzând în acelaşi timp şi practic numărului de prosfore prescris pentru lucrările Proscomidiei. Plecând de la ideea că fiecare braţ sau corn al prosforei reprezintă o pâine, se obişnuiesc, deşi mai rar şi ca un uz venit din practica slavo-rusă, prosfore rotunde mici, atât cât să se poată aplica o singură pecete pe faţa lor.

Ca simboluri de pârgă a vieţii, menite a deveni Trupul şi Sângele euharistic ale Domnului, pâinea şi vinul, ca materii speciale de proscomidire, trebuie să întrunească însuşiri deosebite, de *calitate* în primul rând. Cea mai veche menţiune, provenind din veacul al IV-lea, despre astfel de pâini, ni le descrie ca de cea mai curată culoare albă [292]. Această culoare este simbolul purităţii noastre spirituale, pe care o închinăm în acelaşi timp cu darul nostru de pâine. Ca atare, este necesar ca prosfora să fie preparată cu apă naturală, din făină de grâu curat, nu prea veche, nealterată şi fără nici un fel de amestec, să fie bine frământată şi bine coaptă, având gust firesc şi plăcut la mâncare. Se cere, pe de altă parte, să nu fie prea sărată şi să fie dospită cu aluat, iar nu cu alţi fermenţi (drojdii) [293]. Pâinea dospită a fost întrebuinţată de Mântuitorul la instituirea Sfintei Euharistii şi tot acelaşi fel de pâine era folosit pentru jertfa de la Templul iudaic [294]. În opoziţie cu practica azimei, proprie vechii erezii ebionite, aluatul a devenit în Biserica Ortodoxă simbolul sufletului, pentru a se sublinia astfel că Mântuitorul a luat în chip desăvârşit iar nu aparent fire omenească, cu excepţia păcatului. Nu este de mirare deci că Biserica noastră impută celei Latine drept erezie apolinaristă [295] întrebuinţarea azimei, care a apărut în prac-

---

291. Aceasta este forma preferată şi recomandată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, din motive mai mult de adversitate faţă de forma rotundă a oblatelor din Biserica Latină (cf. *Despre Sfânta Liturghie*, P. G., CLV, în *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, cap. 87, trad. rom., Bucureşti, 1863), deşi recunoaşte că forma rotundă este întrunită şi de fiecare din cornurile prescurii în formă de cruce (*Ibidem*, cap. 88).

292. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, col. 1021—1024.

293. Paragraful I din cap. «Povăţuiri» de la finele *Liturghierului*.

294. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 245.

295. *Liturghierul* la capitolul «Povăţuiri», pgr. 1 şi 5. Întrucât «darurile aduse la Proscomidie închipuie Sfântul Trup al Domnului», El fiind «dintru început închinat lui Dumnezeu ca un dar de preţ, atât ca pârgă a neamului omenesc cât şi după Lege, pentru că era întâi născut» (Luca 2, 22—24), ermineuţii Liturghiei interpretează astfel elementele prosforei: făina — simbolul trupului, aluatul — sufletul; sarea — mintea şi învăţătura cuvântului, iar apa — Sfântul Duh sau Botezul. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 86; Gabriel Răşcanu, *op. cit.* p. 55.

tica apuseană tocmai în veacul al IX-lea, ajungând să se generalizeze abia în veacul al XI-lea [296].

În ceea ce privește vinul, el trebuie să fie natural, neamestecat, neprefăcut și nealterat : «Să fie curat, adică să nu fie pelin, nici muced, nici oțețit, iar apa să fie curată și proaspătă ; ...să fie vin din roada viței, adică din strugurii de viță de vie..., să aibă gustul și mirosul său firesc, să fie bun de băut și curat, neamestecat cu nici un fel de băuturi» [297].

În ceea ce privește *culoarea vinului,* se poate spune că Biserica a întrebuințat vinul roșu încă din vechime, însă nu în chip exclusivist, vinul alb fiind folosit în același timp în regiuni diferite [298]. «Culoarea vinului este deci indiferentă» [299] ; totul este să provină din «rodul viței» (Matei 26, 29) [300].

## 2. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir în rânduiala Liturghierului actual

Practic vorbind, Proscomidia constă în pregătirea darurilor în vederea Sfintei Jertfe Euharistice. Ea constă, adică, într-o serie de lucrări rituale, prin care se separă părțile prescrise în acest scop din darurile aduse de către credincioși și, destinându-le scopului religios al *Liturghiei,* se efectuează în acest chip scoaterea lor din întrebuințarea comună sau profană. Prin aceasta se îndeplinește, s-ar putea spune, prima formă pentru afierosirea sau consacrarea lor.

Dat fiind caracterul pregătitor al Proscomidiei, întreaga ei semnificație este tipico-simbolică, întrucât prin ea se reprezintă și se actualizează în forme rituale mai mult acele date și momente din istoria mântuirii care au prevestit jertfa Fiului lui Dumnezeu, precum și unele acte prin care aceasta s-a consumat în cele din urmă. Este necesar deci să subliniem că ceea ce se proscomidește, adică se proaduce sau se pune înainte pe masa Proscomidiei, nu este însăși jertfa, nu este Trupul jertfit al Domnului, ci numai darul de jertfă, care închipuie sau simbolizează Trupul și Sângele euharistic al Domnului, în care se va transforma în chip mistic și real spre sfârșitul Liturghiei. Căci El s-a arătat sau a devenit cu adevărat Jertfă spre slava Tatălui Său numai la sfârșitul vieții ; mai înainte însă El era numai consfințit sau închinat lui Dumnezeu ca *dar* de preț, primit sau socotit astfel atât ca pârgă a neamului omenesc, cât și potrivit prescripțiilor Legii Vechi, întrucât era prim-născut [301]. Deci, «atâta timp cât stă la proscomidiar, pâinea

296. Mgr Chevrot, *Notre messe,* Lille, 1944, p. 114.
297. *Liturghier,* cap. «Povățuiri», pgf. 1 și 6.
298. Dr. Valentin Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik,* t. II, Fr. i Br., 1890, p. 142.
299. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 460.
300. Cf. și Pr. Petre Vintilescu, *Culoarea vinului pentru Sfânta Euharistie,* în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 1—2 și extras.
301. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. II, col. 396 D.

tăiată (Agneţul) este simplă pâine, numai că primeşte însuşirea de a fi închinată şi făcută dar lui Dumnezeu, închipuind pe Hristos din vremea cât El a fost dar. Şi, precum s-a spus mai sus, El era hărăzit ca dar chiar de la naştere, potrivit Legii, întrucât era un Întâi-Născut»[302].

Principial şi fundamental în ritualul Proscomidiei este deci alegerea şi scoaterea din prosforă a Agneţului (ὁ ἀμνὸς = mielul), adică a acelei părţi care închipuie pe Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii (Ioan I, 29). Aşa cum sunt întocmite, aceste lucrări amintesc în desfăşurarea lor formele şi momentele capitale ale chenozei (κένωσις, golire sau lipsire de slavă, smerire sau umilinţă) Mântuitorului, rezumată anume la cele ale întrupării şi îndeosebi cu referire la Sfintele Lui Patimi, punctul culminant al acestei umilinţe şi ascultări, prin care a ispăşit păcatul originar al omenirii[303].

De fiecare dată deci Proscomidia constituie pentru liturghisitori o ocazie şi o datorie de a parcurge cu cugetarea şi de a adânci cu simţirea taina Sfintelor Patimi ale Domnului, participând în acest chip la moartea Lui măcar în spirit, dacă nu pot să fie în situaţia de a spune cu Sfântul Apostol Pavel : «Împlinesc în trupul meu suferinţele lui Hristos» (Col. 1, 24), nevoindu-se a-şi câştiga loruşi şi evlavia[304] cuvenită unor administratori ai Tainelor dumnezeieşti. De aceea, pentru alungarea indiferenţei, scuturarea apatiei şi absenţei morale, liturghisitorii, îndată ce vin după spălare la proscomidiar, invocă mai întâi ajutorul divin închinându-se de trei ori şi spunând de fiecare dată stihul de umilinţă : «Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine, păcătosul, şi mă miluieşte». Apoi, ca şi cum ar rezuma sau ar enunţa însăşi tema ceremonialului pentru scoaterea Sfântului Agneţ, preotul se adresează Mântuitorului cu mărturisirea din troparul de la denia de Joi seara spre Vinerea Patimilor : «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii, cu scump Sângele Tău ; pe cruce fiind răstignit şi cu suliţa împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, slavă Ţie» (cf. şi Gal. 3, 13 ; Efes. 1, 7 ; Col. 1, 14)[305].

După ce diaconul face invitarea : «Binecuvintează, părinte !», preotul începe îndată acţiunea sau mai exact serviciul propriu-zis al Proscomidiei. Luând mai întâi prosfora aleasă pentru scoaterea Sfântului Agneţ

---

302. *Ibidem*, col. 380 D.

303. «Şi ale întrupării, şi ale îngropării împreună sunt închipuite, pentru că Hristos S-a întrupat ca să Se jertfească pentru noi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85. În lucrările Proscomidiei Biserica uneşte simbolurile naşterii cu ale patimii şi ale morţii Mântuitorului, deoarece El însuşi a spus că n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească şi să-şi dea sufletul pentru mulţi. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei* (1655), la K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895 p. 42.

304. *Liturghier*, «Povăţuiri», pgf. 2.

305. Potrivit practicii înscrise în *Liturghierele* de limbă greacă şi adoptată şi în ediţia de Bucureşti, 1956, a *Liturghierului* român, preotul, luând cu amândouă mâinile prescura rânduită pentru scoaterea Sfântului Agneţ, precum şi copia, le ridică până în dreptul frunţii, o dată cu recitarea acestui tropar, făcând astfel prin acest gest un act de aducere, adică de oferire a ofrandei. În comparaţie sau spre deosebire de celelalte prescuri, această prescură este numită în vocabularul liturgic «prescură înălţată».

și ținând-o în mâna stângă laolaltă cu copia, el rostește formula de binecuvântare cu care se începe orice serviciu religios: «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna...», pentru a arăta că cele ce urmează a săvârși sunt spre slava lui Dumnezeu. Luând apoi copia în mâna dreaptă, face cu ea semnul crucii de trei ori peste pecetea de pe prescură, spunând de fiecare dată: «Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos», mărturisind astfel că prin aceasta nu face decât să împlinească, nu numai la Proscomidie, ci în toată Liturghia, porunca dată de Mântuitorul la Cina cea de Taină Apostolilor Săi, de a comemora cele ce El însuși a făcut pentru mântuirea lumii (Luca 22, 19). Această pomenire este deci din partea noastră o datorie de mulțumire și de recunoștință pentru binefacerile Jertfei Sale adusă lui Dumnezeu pentru noi.

Aci se face amintire însă nu de minunile și de faptele prin care Domnul a apărut în slava Sa de împărat al făpturii, al vieții și al morții, ci ea se referă numai la formele chenozei sau smereniei Sale, care intră în cadrul general al Jertfei Mântuitorului. Tocmai pentru acest motiv, preotul face semnul crucii cu copia peste pecetea prescurii, subliniind în acest chip că aci se amintesc Patimile, crucea și moartea Domnului, «prin care s-a câștigat biruința deplină împotriva celui rău» [306]. Pe acestea El însuși le anticipase mistic la Cina pentru instituirea Sfintei Euharistii. Și pentru a arăta că toate cele ce s-au întâmplat în legătură cu Jertfa Domnului fuseseră prevestite cu multe veacuri înainte, lucrările pentru scoaterea Agnețului din prosforă sunt însoțite de recitarea textelor din proorocia lui Isaia, care descrie aceste Patimi. În tot ceea ce se săvârșește la scoaterea Agnețului, «preotul închipuie deci Jertfa Domnului, istorisind-o prin cuvinte și înfățișând-o prin acte simbolice, atât cât se poate înfățișa așa ceva într-o astfel de materie... Scoțând din prescura întreagă partea pe care o face dar, înscrie pe ea patima și moartea ca pe o placă. Toate câte le săvârșește preotul atunci — unele din trebuință, altele într-adins — ...alcătuiesc o istorisire prin acte simbolice a Patimilor și a morții lui Hristos» [307].

Punând deci prosfora pe taler, preotul înfige copia și taie vertical cu ea pe cele patru laturi ale peceții, și anume mai întâi pe partea dreaptă a Agnețului (adică în stânga preotului), zicând: «Ca un Miel nevinovat spre junghiere S-a adus» (Isaia 53, 7) [308]. Face apoi același

306. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. IX, col. 385 C.

307. *Ibidem*, cap. VI, col. 381 A.

308. Edițiile *Liturghierului*, urmând versiunea Septuagintei (ὡς πρόβατον) și în contrazicere cu textul masoretic (se'h — miel), întrebuințează în prima parte a versetului 7 din Isaia 53 formula «...ca o oaie spre junghiere...», în loc de «...ca un miel...», iar în a doua parte: «...ca un miel... fără de glas împotriva celui ce-l tunde (?)...», în loc de «ca o oaie» (în textul masoretic: rachel), găsindu-se astfel în dezacord cu: a) textele Noului Testament (Ioan 1, 29 și 36; I Petru 1, 19); b) cu imnografia bisericească (strofa a treia din peasna a patra a Canonului Învierii compus de Sf. Ioan Damaschin și irmosul cântării a patra din rânduiala Sf. Împărtășiri); c) cu terminologia din ritualul Proscomidiei pentru junghierea Sfântului Agneț (agnus, ἀμνός — miel); d) precum și în contrazicere cu logica elementară

lucru pe latura stângă a peceţii (dreapta preotului), rostind : «Şi ca o oaie fără de glas împotriva celor ce o tund, aşa nu şi-a deschis gura Sa» (Isaia 53, 7)[309]. Chipul Mântuitorului este înfăţişat astfel plin de nevinovăţie, de blândeţe, de răbdare şi de hotărâre la sacrificiul în care El se aducea. Când taie după aceea în partea de sus a peceţii, preotul zice : «Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat» (Isaia 53, 8), iar la partea de jos : «Iar neamul Lui cine îl va spune ?» (Isaia 53, 8). Deci numai din spirit de smerenie şi de ascultare faţă de Tatăl, precum şi din marea Sa iubire de oameni S-a supus la o judecată nedreaptă, arătându-se lipsit de orice putere de apărare, sfârşind dispreţuit şi chinuit ca un muritor de rând a Cărui origine dumnezeiască nu o recunoşteau cei care L-au dat morţii (Isaia 53, 3)[310].

În tot timpul acestor lucrări diaconul priveşte cu evlavie şi, ţinând orarul în mâna dreaptă, rosteşte la fiecare tăietură : «Domnului să ne rugăm — Doamne miluieşte». Invitând pe preot : «Ridică, părinte», acesta înfige copia în miezul prosforei, de dedesubtul peceţii, puţin mai sus de coaja de jos şi tăind orizontal, fie din faţă, fie dinspre partea dreaptă a prosforei, ridică Sfântul Agneţ, zicând : «Că s-a luat de pe pământ viaţa Lui» (Isaia 53, 8). Închipuind prin aceasta plecarea Domnului din lume prin moarte şi întoarcerea Lui la Tatăl (Ioan 16, 28)[311], preotul aşază Agneţul pe sfântul disc cu faţa, adică cu pecetea, în jos, deci în poziţia unei victime ce se junghie pentru jertfă. La îndemnul diaconului : «Junghie (jertfeşte), părinte», preotul taie adânc (până aproape de coaja din faţă) pâinea, în semnul unei cruci cu braţe egale, zicând : «Se junghie (se jertfeşte, θύεται) Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viaţa şi pentru mântuirea lumii». «Preotul zice şi săvârşeşte astfel cele ce arată felul morţii Domnului, căci descrie în pâine crucea, ca să arate astfel că jertfa s-a săvârşit prin cruce»[312].

După ce preotul întoarce Sfântul Agneţ cu pecetea în sus şi diaconul aminteşte : «Împunge, părinte», preotul împunge cu vârful copiei Sfântul Agneţ în partea dreaptă, şi anume sub iniţialele HS, zicând : «Şi unul din ostaşi cu suliţa coasta Lui a împuns !» ; îndată diaconul, ori, în lipsa lui, preotul, luând în mâna dreaptă vasul cu vin şi în stânga pe cel cu apă, toarnă în potir deodată vin şi apă, cât se cuvine[313], zicând în acelaşi timp : «Şi îndată a ieşit sânge şi apă şi cel ce a văzut a mărturisit şi adevărată este mărturia lui» (Ioan 19, 34—35). S-a istorisit astfel prin grai şi despre sângele şi apa care au curs din

---

impusă de realitate (lâna se tunde de pe oaie, iar nu de pe miel). Cf. în această privinţă, studiul nostru *În jurul unei formule de origine biblică*, extras din revista «Renaşterea», Craiova, 1943, nr. 10, dar mai ales recenzia asupra ediţiei *Liturghier*, Bucureşti, 1967—1968, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2. p. 298—299.

309. Vezi nota 308.

310. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 246—247.

311. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. VIII, col. 384 D.

312. *Ibidem*, col. 385 A.

313. Luând aminte ca apa ce se toarnă acum, împreună cu căldura ce se va turna la vremea plinirii Sfântului Potir, să nu schimbe firea vinului în gustul apei.

rană, arătându-le şi prin acte simbolice [314]. Sfântul Ciprian stăruia asupra acestui amănunt din Patimile Domnului, relatat la Sfânta Evanghelie după Ioan, subliniind că aşa făcuse Mântuitorul însuşi la Cină, întrebuinţând vin amestecat cu apă. La acestea, el adaugă şi un considerent simbolic, arătând că apa reprezintă unirea Domnului cu credincioşii [315], sau, cum s-a precizat mai târziu împotriva armenilor, amestecarea vinului cu apă în sfântul potir simbolizează unirea ipostatică a celor două firi în persoana Mântuitorului [316], apa fiind simbolul sfintei Sale umanităţi, iar vinul reprezentând firea Sa dumnezeiască. Avem deci în această amestecare a vinului cu apă imaginea tainei prin care ni se face cu putinţă, în măsura îngăduită de condiţia noastră umană, să ne împărtăşim de vistieriile Dumnezeirii Aceluia Care, la rândul Lui, a binevoit să Se facă prin întrupare părtaş la firea omenească.

După aceea, diaconul zicând : «Binecuvintează, părinte, sfânta amestecare», preotul face cu dreapta semnul crucii peste potir, în timp ce rosteşte : «Binecuvântată este amestecarea Sfintelor Tale, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin». Acoperă apoi potirul cu acoperământul său întocmit, încheind astfel rânduiala pomenirii Domnului la Proscomidie, prin pregătirea Sfântului Agneţ şi a Sfântului Potir.

Precum s-a văzut, pentru pregătirea Sfântului Agneţ nu s-au proscomidit toate prosforele şi nici măcar o prosforă întreagă, ci numai o parte dintr-una, şi anume pecetea sau, în Păresimi, numai peceţile din atâtea prescuri câte sunt necesare pentru Liturghiile Darurilor mai înainte sfinţite de peste săptămână. De asemenea, nu a fost proadus tot vinul, ci numai o anumită cantitate turnată în potir. Se aminteşte în acest chip că, din tot neamul omenesc din cursul istoriei, numai un singur trup a fost ales ca dar de jertfă, şi anume Trupul Domnului, pe care El însuşi l-a luat şi l-a închinat, l-a hărăzit, l-a proadus şi l-a înălţat ca dar Tatălui, încă de la zămislirea şi naşterea Sa din Sfânta Fecioară, iar în cele din urmă I l-a adus ca jertfă pe cruce, El însuşi fiind preotul jertfitor [317].

Smerirea prin întrupare fiind încă o formă a jertfei şi începutul chenozei Domnului, la Proscomidie se închipuie şi cele ale naşterii Sale, şi anume în primul rând prin faptul că prosfora care a servit pentru scoaterea Agneţului este privită ca simbol al Sfintei Fecioare, din care s-a întrupat Mântuitorul. «Iar prescura (προσφορά), care se numeşte şi pâine (ἄρτος), şi binecuvântare, şi pârgă, din care se taie

314. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 385 B. Copia a fost deci aci în locul lancei sau suliţei aceleia cu care a fost împunsă coasta Domnului. De aceea, lama ei este construită în forma unui astfel de instrument. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 B.

315. Sf. Ciprian, *Epistola LXIII către Caecilius*, 13.

316. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 92.

317. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. V, col. 380 C.

Trupul Domnului, se ia — zice Sfântul Gherman I al Constantinopolului — spre închipuirea preacuratei Fecioare și de Dumnezeu Născătoare, care, după bunăvoința Tatălui și învoirea Fiului Său, a Cuvântului, și după sălășluirea Dumnezeiescului Duh, primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul, L-a născut Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit»[318].

### 3. Proscomidirea miridelor pentru sfinți și credincioși

**a. Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfântului Agneț. b. Miridele pentru sfinți. c. Miridele pentru credincioșii nedesăvârșiți: pentru cei vii. d. Miridele pentru cei repauzați în stare de nedesăvârșire**

Propriu-vorbind, serviciul pentru pomenirea Domnului la Proscomidie s-a încheiat o dată cu terminarea rânduielii pentru pregătirea Sfântului Agneț și a Sfântului Potir, care, precum am spus, constituie elementul esențial și fundamental al Proscomidiei. Lucrările ei continuă totuși prin scoaterea de miride (μερίς — ίδος, μερίδες, parte, părticică, părticele) din alte prosfore și proaducerea sau înfățișarea lor ca dar, o dată cu pomenirea numelor anumitor sfinți, precum și a diferiți credincioși vii și repauzați. Proscomidirea acestor miride sau părticele reprezintă deci al doilea moment în ritualul Proscomidiei.

a. **Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfântului Agneț.** Fără îndoială, întregul oficiu este dominat în fond de pomenirea Domnului; cele ce au fost îndeplinite în prima parte a Proscomidiei «au fost spuse o dată pentru toată slujba, deoarece toată aducerea darurilor se săvârșește pentru pomenirea lui Hristos și toată vestește moartea Lui»[319]. Cele ce continuă a se face prin proscomidirea de miride pentru pomenirea sfinților și a credincioșilor vii și repauzați își găsesc deci

---

318. *Ibidem*, col. 397 DC. «Ce altceva — zice Teodor de Andida *(Comentariu prescurtat...* (P. G., CXL, col. 465) — decât închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă? Iar Simion, arhiepiscopul Tesalonicului: «Deci preotul, scoțând din mijlocul prescurii acea pâine dospită, arată cu aceasta cum că din firea noastră iar nu din altă ființă S-a întrupat Mântuitorul; și dintr-o femeie binecuvântată și sfântă, din cea pururea Fecioară» *(Despre Sfânta Liturghie*, cap. 92).

Unele practici, despre care nu putem afirma în ce măsură au fost personale, locale ori generale, măcar într-o anumită epocă și regiune, au subliniat acest simbolism și prin alte forme. Astfel, pentru a reprezenta aducerea Sfintei Fecioare la Templu de către părinții ei și introducerea sa în Sfânta Sfintelor de către preotul Zaharia, preotul obișnuia să depună mai întâi pe Sfânta Masă prosfora pentru proscomidirea Sfântului Agneț. Ea rămânea aci până după îmbrăcarea preotului, spre a însemna timpul pe care l-a petrecut în Templu Sfânta Fecioară, iar prin aducerea ei la proscomidiar se amintea călătoria Sfintei Fecioare împreună cu Iosif până la Betleem, unde a născut pe Iisus, într-o peșteră închipuită prin scobitura de la proscomidiar. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei* (1655), la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 41; cf. și Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 79.

319. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 A.

temeiul şi puterea tot în faptul amintirii morţii Domnului, care «a fost pentru noi pricinuitoarea tuturor bunătăţilor». În consecinţă, aceste pomeniri au caracterul, pe de o parte, al unor acte sau manifestări de mulţumire sau recunoştinţă faţă de Dumnezeu, iar pe de alta, de cerere şi rugăciune. Obiectul sau scopul acestor mulţumiri şi rugăciuni este unul şi acelaşi : «iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor», care reprezintă roadele morţii Domnului, ce ni se împărtăşesc prin Botez şi prin celelalte Taine. Pe de o parte, prin proaducerea de miride în cinstea sfinţilor săvârşiţi din viaţă, Biserica mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că prin aceştia ea «a moştenit aievea împărăţia cerurilor», în care ei alcătuiesc, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Evr. 12, 23), «Biserica slăvită a celor întâi-născuţi, care sunt înscrişi de Dumnezeu în cer» şi «duhurile drepţilor, care au ajuns la desăvârşire». Şi pentru că Mântuitorul a zis că unde va fi El, acolo să fie şi cel ce-I slujeşte (Ioan 12, 26) şi «voiesc ca unde sunt Eu să fie şi aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea» (Ioan 17, 24), de aceea Biserica aşază în jurul Sfântului Agneţ miridele, care reprezintă cetele sfinţilor [320]. Ca şi atunci când s-a zis : «Întru pomenirea Domnului» la proscomidirea Sfântului Agneţ, tot aşa este şi când se zice la proscomidirea miridelor : «Întru cinstirea şi pomenirea... Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare...», sau a altor sfinţi, anume «ca şi cum am spune : Mulţumescu-Ţi Ţie că prin moartea Ta uşile vieţii ne-ai deschis, că Ţi-ai ales maică dintre noi, că noi oamenii am dobândit atâta mărire încât avem mijlocitori pe sfinţii de aceeaşi fire cu noi şi că ai dăruit atâta trecere celor de acelaşi neam cu noi» [321].

De vreme ce sfinţii s-au unit cu Hristos şi s-au sfinţit printr-Însul, găsindu-se astfel în jurul slavei dumnezeieşti, ei pot să ne ajute şi pe noi, prin solirile lor, să ne unim cu El. Aducând deci miride întru cinstea şi pomenirea lor, aceasta vine în folosul sau sprijinul nostru, ca şi pomenirile din rugăciunile ce se fac la icoanele lor, «sau când la biserici, sau la moaştele lor ori la icoanele lor aducem ceva... Primind dar cele ce noi le aducem lor, printr-aceasta ne sfinţesc pe noi» [322].

b. **Miridele pentru sfinţi.** Cea dintâi miridă pentru sfinţi este proscomidită «întru cinstea şi pomenirea prea binecuvântatei, slăvitei, Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria...», dintr-o altă prescură, sau «alt colţ de prescură» [323] decât cel folosit la scoaterea Sfântului Agneţ. Este deci a doua prosforă ce intră în întrebuinţare la Proscomidie. În timp ce se recită acest text, mirida se scoate cu copia pe cât se poate în forma unei mici piramide triunghiulare oblice, din mijlocul prosforei [324] sau din partea pe care este imprimat în acest scop semnul unui triunghi. Este aşezată apoi tot cu

320. Cf. şi K. Delikanis, *op. cit.*, p. 43.
321. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 D.
322. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94.
323. *Ibidem*, cap. 93.
324. *Ibidem*.

copia pe sfântul disc, ocupând aici un loc aparte, adică rezervat ei exclusiv, și anume în dreapta Sfântului Agneț (stânga liturghisitorului), în consonanță cu stihul 11 din Ps. 44 : «De față a stat Împărăteasa de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și înfrumusețată», ce se recită în timpul acestei acțiuni. Este în această rânduială un act de hiperdulie, ca o recunoaștere a gradului superior de apropiere în care se găsește Sfânta Fecioară, comparativ cu ceilalți sfinți, față de Fiul ei născut întru feciorie.

Dintr-o a treia prescură ori, în lipsă, dintr-un colț sau corn al ei, se scot apoi una după alta, pe numele sfinților prevăzuți în rânduiala din *Liturghier*, nouă miride sau părticele triunghiulare plate, mai mici decât cea pentru Sfânta Fecioară, pe care preotul le așază începând de sus în jos, de-a stânga Sfântului Agneț (dreapta liturghisitorului), în trei coloane de câte trei, după numărul celor nouă cete ale ierarhiei îngerești. În timp ce se scoate și se așază la locul ei fiecare miridă, se rostește de fiecare dată numele sfinților din categoria sau ceata respectivă, «întru cinstea și pomenirea» cărora este proscomidită mirida corespunzătoare. Formulele pentru pomenirea sfinților sunt o serie de genitive atributive («A cinstitului, slăvitului prooroc...», «A sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli...» etc.), dependente de expresia «Întru cinstea și pomenirea» cu care se deschide formula pentru Sfânta Fecioară, expresie care trebuie subînțeleasă la fiecare clasă de sfinți amintiți.

Cea dintâi dintre cele nouă miride este proscomidită pentru pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul [325], iar cea de a doua pentru alți prooroci (Moise și Aaron, Ilie și Elisei, David al lui Iesei [326]) și drepți din Vechiul Testament, care au vestit mai înainte întruparea Domnului [327]. A treia din rândul întâi se pune întru cinstea și pomenirea celor 12 Sfinți Apostoli, a celor 70 și a tuturor celor cu meritul apostoliei, «ca unor slujitori ai lui Hristos și ca celor dintâi preoți și învățători ai credinței» [328]. Cea dintâi de sus din rândul al doilea se proscomidește întru cinstea și pomenirea sfinților ierarhi, care au fost «nevoitori pen-

---

325. Edițiile *Liturghierului* de limbă greacă și chiar unele slave și române, ca, de exemplu, ediția de Sofia, 1928 etc. și București, 1937, prevăd scoaterea primei miride «întru cinstirea și pomenirea prea marilor întâistătători Mihail și Gavriil și a tuturor cereștilor netrupești puteri», pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul fiind trecută în alineatul următor, consacrat în general profeților. Proscomidirea miridei pentru Sfinții Îngeri a putut fi sugerată de unele texte din Sfânta Scriptură, precum și din scrierile unora din Sfinții Părinți și scriitori bisericești. Cf. lucrarea noastră, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943, p. 36, 37, n. 4 — p. 39 și p. 129—131.

326. Iar nu «David și Iesei», cum au cele mai multe ediții ale *Liturghierului*, împotriva nu numai a celor mai bune texte, ci și a logicii, deoarece Iesei, nefăcând parte din numărul profeților, nu a putut fi în intenția compunătorilor rânduielii Proscomidiei de a-l pomeni aci ca atare, căci, dacă ar fi fost cazul, s-ar fi așezat numele lui înaintea celui al lui David, respectându-se astfel ordinea cronologică, observată riguros de formula în cauză.

327. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94.

328. *Ibidem*.

tru credinţa cea bună» după prima epocă a misionarismului creştin[329]. Dedesubtul ei se aşază mirida pentru bunii biruitori mucenici şi muceniţe, începând cu Arhidiaconul Ştefan, rândul sau coloana a doua de miride încheindu-se cu cea întru pomenirea unora dintre cuvioşii şi cuvioasele mai însemnate. Rândul al treilea de miride începe cu cea pentru sfinţii făcători de minuni fără de arginţi, după ea urmând cea pentru pomenirea părinţilor Sfintei Fecioare, a sfântului sărbătorit în acea zi şi «a tuturor sfinţilor» luaţi laolaltă, fără amintirea numelor. Proscomidirea miridelor pentru sfinţi se încheie cu cea întru cinstea şi pomenirea Sfântului Părinte al cărui formular de Liturghie este întrebuinţat în ziua respectivă de slujbă.

c. **Miridele pentru credincioşii nedesăvârşiţi: pentru cei vii.** «Biserica pomeneşte însă pe Domnul şi pentru fiii ei aflători în viaţă, care aleargă şi acum după cunună (I Cor. 9, 24—25 şi Iacov 1, 12) şi al căror sfârşit e încă necunoscut, ca şi pentru cei care au răposat fără prea multă siguranţă şi nădejde de mântuire». Pomenind deci pe credincioşii încă nedesăvârşiţi, Biserica se roagă astfel pentru ei. Acesta este înţelesul cuvintelor «pentru pomenirea şi iertarea păcatelor...», care însoţesc proscomidirea miridelor pentru credincioşii nedesăvârşiţi.

Terminându-se deci proscomidirea pentru cetele sfinţilor, se începe din a patra prosforă sau corn al ei proscomidirea pentru credincioşii în viaţă, pentru care primele trei miride, de acelaşi format cu cele de mai înainte, se aşază în linie orizontală sub Sfântul Agneţ, începând dinspre miazănoapte spre miazăzi. Cea dintâi dintre acestea este oferită sau proscomidită pentru tot cinul sacerdotal de toate treptele, pentru care preotul se roagă: «Pomeneşte (adu-Ţi aminte), Stăpâne, Iubitorule de oameni, pe toţi episcopii ortodocşi», adăugând îndată numele chiriarhului eparhiot şi pe cel al arhiereului care l-a hirotonit pe liturghisitor, dacă acela mai este în viaţă, referindu-se într-o formulă generală la întregul cin preoţesc şi diaconesc, la clericii coliturghisitori, precum şi la ceilalţi care nu liturghisesc, ci numai asistă la sfânta slujbă, trebuind să se împărtăşească la sfârşit împreună cu cei dintâi. Scoţând după aceea din aceeaşi prescură o miridă la fel şi punând-o alături de cea dintâi, spre dreapta (miazăzi), se roagă de asemenea pentru pomenirea cârmuitorilor ţării, potrivit îndrumărilor date de Sfântul Sinod.

Urmând apoi obiceiul stabilit la noi, după figura Proscomidiei din ediţia *Liturghierului* de la Mânăstirea Neamţ, 1860, şi din altele mai noi, preotul scoate a treia miridă, triunghiulară, din prescura a patra, pentru ctitorii şi binefăcătorii în viaţă[330], aşezând-o în rând cu cele-

329. *Ibidem.*

330. Indicaţiile din figură nu sunt însă totdeauna complete şi precise, iar ediţiile nu se găsesc de acord asupra lor. Astfel, în figura din unele *Liturghiere*, toate cele trei miride de sub Sfântul Agneţ apar destinate numai pentru arhierei, în altele se găsesc însemnate în acest scop numai primele două, a treia fiind proscomidită pentru căpetenia statului, în timp ce în figura din unele ediţii a treia miridă apare fără destinaţie. Ultimele ediţii ale *Liturghierului* cuprind însă indicaţiile de care ne-am condus în descrierea din text, care concordă de altfel cu explicaţiile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 94.

lalte două, spre dreapta. Socotim necesar să subliniem că, în deplin acord cu logica, mirida în cauză scoţându-se din prosfora pentru vii priveşte pe ctitorii şi binefăcătorii în viaţă, iar nu pe cei repauzaţi, cărora le este rezervat loc de pomenire în cursul rugăciunii la proscomidirea pentru cei morţi din prosfora a cincea. Ne găsim confirmaţi în această privinţă de buna şi vechea practică a Bisericii consemnată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului[331], care lămureşte că, în mânăstiri, a treia miridă din prescura a patra se proscomideşte pentru popor, egumen şi frăţime, deci pentru vii, «iar de va fi într-altă biserică oarecare, pentru cel ce a zidit-o sau pentru cei ce săvârşesc pomenirea», şi aşezând-o preotul sub Sfântul Agneţ, lângă cea pentru cârmuitorii ţării, zice : «Pomeneşte, Doamne, şi pe ctitorii şi binefăcătorii sfântului locaşului acestuia (N)»..

Recitând apoi în taină rugăciunea generală din *Liturghier* pentru vii, preotul desprinde în acelaşi timp în şir, cu copia, tot din prosfora a patra, părticele mai mici fără nici o formă anumită (fărâmituri) şi aşezându-le pe sfântul disc în stânga sa, toate la un loc, sub mirida pentru arhierei, se roagă «pentru iertarea păcatelor» a diferitelor categorii de credincioşi menţionaţi în general, precum şi pentru «mila şi ajutorul lui Dumnezeu», necesare în unele nevoi ale acestei vieţi. Aceasta este o rugăciune cu întrebuinţare dublă, întrucât textul ei este împrumutat de fapt din rugăciunea a doua folosită în rânduiala Litiei, şi anume partea privitoare la cei vii. Pomenind apoi pe nume pe credincioşii vii care au adus daruri şi pe cei pentru care s-au adus, scoate pentru fiecare câte o miridă de acelaşi fel şi punându-le în acelaşi loc cu cele de mai înainte, se roagă «pentru mântuirea şi iertarea păcatelor», precum şi pentru intenţiile sau dorinţele exprimate verbal ori în scris, o dată cu depunerea darurilor în mâinile preotului[332].

**d. Miridele pentru cei repauzaţi în stare de nedesăvârşire.** Luând apoi preotul a cincea prosforă şi scoţând cu copia dintr-însa părticele mici (fărâmituri) în şir, în forma în care se desprind în chip firesc, le pune pe sfântul disc în dreapta sa, toate la un loc, sub mirida pentru ctitori şi binefăcători, în timp ce rosteşte o lungă rugăciune. Printr-însa el se roagă «pentru pomenirea şi iertarea păcatelor tuturor celor din

331. *Ibidem.*

332. Fiind şi o jertfă de cerere, Sfânta Euharistie este o implorare nu numai a bunurilor spirituale, ci şi a celor vremelnice, întrucât acestea nu sunt fără corelaţie cu scopurile spirituale (Hristu Andruţos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloaie, Sibiu, 1930, p. 400). În acest sens remarca Sf. Chiril al Ierusalimului (*Cateheza V mistagogică*, 8) că «după săvârşirea jertfei duhovniceşti, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispăşire pentru pacea generală a Bisericilor, pentru bună starea lumii, pentru împăraţi, pentru ostaşi şi aliaţi, pentru cei bolnavi, pentru cei ce pătimesc şi în general pentru toţi cei ce au trebuinţă şi ajutor...». De aceea, pentru cazuri cu totul speciale, *Liturghierul* român cuprinde, în a doua parte a lui, rugăciuni de cereri şi la Proscomidie pentru diferitele trebuinţe din viaţa omului, rugăciuni care însoţesc scoaterea de miride lângă Sfântul Agneţ, laolaltă cu cele pentru vii, pentru cei ce au nevoie de mila şi ajutorul lui Dumnezeu.

veac adormiţi întru bună credinţă», făcând menţiune de dânşii pe categorii, începând cu strămoşii, rudeniile, iar nominal de ctitorii defuncţi şi de toţi care s-au sfârşit în diferite chipuri, precum şi de cei pe «care nu i-a pomenit» din neştiinţă sau din uitare ori din cauza mulţimii numelor [333].

Pomenind apoi pe nume listele de morţi, pentru care s-au adus daruri la Proscomidie, dar mai întâi pe arhiereul care l-a hirotonit, dacă nu mai este în viaţă, preotul desprinde cu copia din a cincea prosforă câte o părticică pentru fiecare nume şi punând-o pe sfântul disc la un loc cu cele deja proscomidite pentru morţi în cursul rugăciunii colective de mai înainte, zice : «Pomeneşte, Doamne, pe (N) pentru iertarea păcatelor şi odihna sufletelor lor». Încheie apoi proscomidirea pentru cei repauzaţi cu o formulă generală : «Şi pe toţi care au adormit întru nădejdea învierii şi a vieţii de veci...».

La sfârşit, preotul luând din nou a patra prosforă, din care a proscomidit pentru vii, scoate o părticică şi pentru sine şi o pune pe sfântul disc laolaltă cu cele pentru vii, rostind rugăciunea respectivă din *Liturghier*. Ca unul care pregăteşte şi înfăţişează lui Dumnezeu darurile credincioşilor, liturghisitorul se simte îmboldit să formuleze în această rugăciune o cerere specială în legătură cu rolul său : «Pomeneşte (adu-Ţi aminte), Doamne», se roagă el, «după mulţimea îndurărilor Tale şi de a mea nevrednicie ; iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi să nu opreşti pentru păcatele mele harul Sfântului Tău Duh de la darurile ce sunt puse înainte». Asupra mea — vrea să spună liturghisitorul — sunt păcatele credincioşilor de aici şi de pretutindeni, sunt dator adică să mă rog pentru iertarea lor şi să proaduc aceste daruri ale lor cu toate dispoziţiile sufleteşti şi intenţiile legate de acestea, dar, ca preot, eu trebuie totodată să primesc de la Tine, Doamne, şi să împărtăşesc acestor credincioşi binefacerile bunătăţii Tale. Ştiu însă că darurile noastre vor fi primite unele în însăşi Jertfa Sfântului Trup şi Preacuratului Sânge al Fiului Tău, iar altele se vor împărtăşi de sfinţenie prin atingerea de această jertfă nesângeroasă, numai dacă vei

333. Cele două rugăciuni generale pentru vii şi pentru morţi sunt proprii numai *Liturghierului* românesc mai nou. Ele se întâlnesc pentru prima dată în ediţia *Liturghierului* de Iaşi, 1845, apoi în cea de Neamţ, 1860, şi în toate celelalte ediţii ortodoxe româneşti de la 1887 încoace. Practicarea lor mai veche în Biserica Bizantină, poate numai sporadic, sau chiar numai în parte, se poate deduce din faptul că cel puţin de cea dintâi dintre aceste două rugăciuni, adică cea pentru vii, face menţiune Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în scrierea *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94, col. 2. Introducerea molitfei pentru morţi în *Liturghierele* Bisericii Ortodoxe Române s-a făcut sub influenţa practicii din Biserica Ortodoxă Rusă, unde se aflau în întrebuinţare pomelnice prefaţate de aceste două rugăciuni. La noi ele au fost inserate în însuşi corpul *Liturghierului*, însă într-o formă mai simplificată. Cf. C. Bobulescu, *Obârşia molitvei pentru morţi la Proscomidie*, în «Revista de Istorie Bisericească», an. I, nr. 3. Vezi şi recenzia la această lucrare, de Diac. Ene Branişte, în «Biserica Ortodoxă Română», LXII (1944), p. 325—326. Vezi şi Pr. Niculae Şerbănescu, *Varlaam mitropolitul Ţării Româneşti, părintele tipografiei...*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 12 p. 1125—1126, 1139 şi 1158.

afla în noi inima cu adevărat smerită și o căință sinceră pentru păcatele noastre. Pocăința este scara ce ne apropie de Tine. Sunt deci cel dintâi, Părinte Sfinte, care mărturisesc că, oricât mă voi nevoi, nu vrednicia mea, ci prețul Jertfei Fiului Tău va face bineprimite proaducerile noastre. De aceea mă rog ca Tu, Cel ce «prin pocăință ai dăruit iertare oamenilor» [334] și «ai pus pocăința spre mântuire» [335], să treci cu vederea orice greșeală a mea de voie și fără de voie, numai pentru zdrobirea inimii mele, și astfel harul Sfântului Tău Duh să vină la vremea cuvenită peste darurile ce sunt puse înainte.

S-a desăvârșit în acest chip reprezentarea simbolică pe Sfântul Disc a unității în Hristos a întregii Sale Biserici [336].

## 4. Numărul prosforelor pentru Proscomidie și întrebuințarea darurilor ce prisosesc

1. Precum s-a arătat, pentru pregătirea darurilor la Proscomidie sunt necesare cinci prosfore, sau in extremis cinci cornuri de prescură cu peceți. Până la fixarea acestui număr însă, practicile au variat sau, cel puțin, documentele nu sunt destul de concludente în această privință. Astfel, n-au lipsit codice, cel puțin prin felul de redactare al indicațiilor, care lasă impresia că părticelele pentru cei vii și pentru cei morți ar fi fost scoase dintr-una și aceeași prosforă cu Sfântul Agneț și mirida pentru Sfânta Fecioară [337]. Pe de altă parte, la finele veacului al XI-lea, Petru, hartofilaxul Bisericii din Constantinopol, recomanda întrebuințarea unei a doua prescuri numai în cazul în care trebuia să fie pomenit vreun sfânt ori vreun răposat. La întrebarea dacă «se cuvine a liturghisi cu o singură prescură», el răspunde: «Nici o împiedicare,

334. *Rugăciunea X de la Utrenie.*

335. *Rugăciunea cântării celei întreit sfinte din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.*

336. «Să luăm dar seama cum și prin acest dumnezeiesc chip (reprezentare, simbol) și oficiu (lucrare) al Sfintei Proscomidii vedem pe Iisus însuși și toată Biserica Lui *Una*. În mijloc (vedem) pe însuși Hristos, lumina cea adevărată, viața cea veșnică, luminată și neîncetată. Căci El este în mijloc prin pâine. Maica Sa însă, prin părticica din dreapta, îngerii și sfinții, prin cele din stânga, iar dedesubt toată evsevioasa adunare a credincioșilor Lui. Aceasta este marea taină: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu în mijlocul celor îndumnezeiți, care se îndumnezeiesc de la Cel cu adevărat Dumnezeu după fire, Cel ce s-a întrupat pentru ei. Aceasta este (închipuiește) împărăția ce va să fie. Dumnezeu împreună cu noi, văzut și împărtășit» (Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 94).

337. *Codicele Barberini 428* (sec. al XIII-lea); cf. Papas Marco Mandala, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grotta-Ferrata, 1935, p. 126; de asemenea, *Cod. 518 Sofian* (Cf. Alexis Petrovschi, *Histoire de la redaction slave de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, traducere din rusește, în Χρυσοστομικά, p. 873—874), deși manuscrise din același veac și chiar din veacul precedent menționează mai multe prescuri pentru Proscomidie.

numai dacă nu este pomenire de sfânt sau de răposat» [338]. Lămurirea dată de Petru hartofilaxul lasă să se înțeleagă însă că, la vreme de nevoie, se putea folosi o singură prescură atât pentru scoaterea Sfântului Agneț, cât și a părticelelor pentru vii. Trebuie însă neapărat să se ia alta în vederea pomenirii morților și a sfinților.

La aceeași întrebare, ca și el, au fost nevoiți să răspundă Nifon al Novgorodului, în prima jumătate a veacului al XII-lea (1130—1156) și arhiepiscopul bulgarilor Dumitru Chomatin, în veacul al XIII-lea. Cel dintâi, întrebat de călugărul Cyric dacă este îngăduit a liturghisi cu o singură prescură, a răspuns că așa ceva nu se poate admite decât numai atunci când este cu neputință să se găsească mai multe [339]. Dumitru Chomatin, referindu-se la tradiția orală, socotește necesar numărul de trei prescuri sau chiar două, dar numai atunci când, trebuind neapărat să se săvârșească Sfânta Liturghie, nu se găsesc mai multe. Sub nici un cuvânt (οὐδαμῶς) însă el nu socotește de admis o singură prescură pentru Proscomidie [340].

Deja la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea patriarhul Nicolae Gramaticul menționează patru prosfore pentru sfânta pâine și pentru părticelele pe numele Sfintei Fecioare și ale sfinților, afară de cele pentru miridele credincioșilor [341]. *Tipicul* împărătesei Irina (veacul al XII-lea) se referă la șapte prescuri, iar *Codicele Esfigmenu*, din anul 1306, la cinci.

Numărul prosforelor, care precum se vede variase de la una la șapte, a rămas definitiv și cu autoritate stabilit la cinci prin instrucțiunile din *Constituția patriarhului Filotei* din veacul al XIV-lea. Deci, afară de cea pentru Sfântul Agneț, de cea pentru Sfânta Fecioară și de cea pentru cele nouă cete, se mai întrebuințează a patra prosforă pentru vii și a cincea pentru morți. Spre finele veacului al XIV-lea și începutul celui de al XV-lea, *Nomocanonul în 228 de capitole* a venit cu indicații și mai amănunțite cu privire la prosfore și la întrebuințarea lor, în canonul 213 : «Despre Sfânta Proscomidie. Câte prescuri trebuie să ai ? La Sfânta Proscomidie a Dumnezeieștii Liturghii, cinci prescuri trebuie să ai : 1. una pentru artosul Domnului ; 2. a doua, a Panaghiei ; 3. alta, pentru sfinți ; 4. una, a celor vii, când vrei să-i pomenești și 5. alta iarăși pentru cei adormiți, una câte una în parte, fiecare la rândul ei. Afară de acestea, să știi și acest lucru : prima prescură să fie întreagă, ca să scoți artosul Domnului sau după cum vei socoti (chibzui), ca să-ți ajungă pentru anaforă ; iar celelalte patru să fie numai pecetea» [342].

---

338. Vezi cap. Ἐρωτήματα, G. A. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. V, Atena, 1853, p. 369.
339. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 193.
340. *Ad regem Serbiae respons*, II, ed. J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena (Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi praeparata)*, p. 687—688, citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 190.
341. *Cum trebuie să facă preotul Liturghia*, La J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 187—188.
342. Vezi textul grec în J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191.

De vreme ce restul prosforei din care a fost scos Sfântul Agneţ trebuie să se împartă credincioşilor la sfârşitul Liturghiei, ca anafură, este necesar ca cel puţin această primă prosforă să fie nu numai întreagă, iar nu un simplu colţ de pecete, ci în acelaşi timp şi mai mare, spre a fi îndestulătoare în scopul amintit [343]. *Nomocanonul* amintit mai înainte prevede în acelaşi loc că «dacă este popor mult şi nu ajunge o singură prosforă pentru anafură, pune şi prescura Panaghiei întreagă».

2. La Proscomidie nu se întrebuinţează deci pentru pregătirea Sfintei Jertfe euharistice toate darurile ce se aduc de către credincioşi, ci numai o mică parte de prosfore şi din vin. Acestea sunt însă reprezentative pentru întreaga comunitate, potrivit concepţiei creştine primare după care Biserica este înfăţişată sub imaginea pâinii, în care ceea ce era mai înainte despărţit în boabele grâului din lanuri, ori chiar sub forma omogenizată a făinii, a devenit în pâine o unitate [344] sub acţiunea aluatului. Oricare deci din pâinile sau prosforele pentru Sfânta Euharistie este simbolul şi imaginea desăvârşită a comunităţii, pe care Liturghia are misiunea să o realizeze mistic. Acelaşi lucru se poate spune cu privire şi la vinul adus la altar de credincioşi.

În legătură însă cu întrebuinţarea darurilor care prisosesc, Biserica a prescris de la început anumite reguli, în concordanţă cu caracterul imprimat acestora, în primul rând prin destinaţia lor iniţială, ele fiind pregătite şi aduse cu intenţia de a fi făcute dar lui Dumnezeu. Caracterul religios al prosforelor este, de altfel, marcat prin pecetea imprimată pe ele, în care intră crucea şi monogramul Mântuitorului. De aceea, prosfora a fost dintru început considerată de Biserică articol, dacă nu chiar consacrat sau sfinţit într-un anumit fel, apoi cel puţin nu ca unul din alimentele uzuale. Prima dovadă o găsim în *Constituţiile Apostolice* (VII, 31), care limitau consumarea darurilor rămase numai în cercul liturghisitorilor şi al auxiliarilor lor. «Darurile care prisosesc, din cele aduse pentru Sfintele Taine, să le împartă la cler diaconul, cu încuviinţarea episcopului sau a preoţilor : episcopului patru părţi, preotului trei părţi, diaconului două părţi, iar celorlalţi, ipodiaconilor sau psalţilor sau diaconiţelor o parte» [345]. Nu este greu de recunoscut în această măsură un ecou al uzanţelor din Vechiul Testament, în legătură cu jertfele de la Templul din Ierusalim, unde anumite părţi din jertfele de pâine şi animale reveneau în cele mai multe cazuri preoţilor [346]. Pentru rămăşiţele din anumite jertfe de pâine se prescria chiar obligaţia de a fi consumate lângă jertfelnic [347], în timp ce părţi

343. Un manual de liturgică (Ghenadie, fost episcop de Argeş, *Liturgica*, p. 125) recomandă chiar «că trebuie să se facă cât un taler de mare, având în mijloc un singur sigil sau pistornic pentru Sfântul Agneţ».

344. Cf. *Didahia celor 12 Apostoli*, cap. IX, 3.

345. După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca şi Londra, 1862, p. 267.

346. Levitic 2, 3, 10; 5, 13; 7, 14, 31—34.

347. Levitic 10, 12—13.

din anumite jertfe de carne puteau să fie întrebuințate în sânul familiilor preoțești [348].

O situație evoluată în comparație cu cea consemnată în *Constituțiile Apostolice* este marcată de canonul 8 al lui Teofil al Alexandriei (385—412), după care îngăduința de a se împărtăși din prisosul darurilor de la Proscomidie este extinsă peste cercul restrâns al clericilor, și anume și la credincioșii laici împăcați cu Biserica. «Cele ce se aduc sub cuvânt de jertfă, după ce se folosesc câte sunt necesare pentru Taine, să le împărțească clericii, dar catehumenii nici să nu mănânce, nici să nu bea din acestea, ci numai clericii și frații credincioși cei ce sunt împreună cu dânșii» [349]. Însăși admiterea credincioșilor la împărtășirea de aceste daruri trebuie interpretată, fără îndoială, în următoarele două sensuri : pe de o parte, ca gustare din prosfore și din vin după împărtășire, așa cum a rămas obiceiul până astăzi, iar pe de alta, sub forma primirii de anafură, care a intrat în practica bisericească aproximativ prin a doua jumătate a veacului al IV-lea ori începutul celui următor, mai întâi ca instituție sau dispoziție anume pentru credincioșii care se considerau pregătiți să primească la fiecare Liturghie Sfântul Trup și Sânge al Domnului [350].

Mai târziu s-a pus însă problema chiar pentru cei îndreptățiți la beneficiere din prisosul darurilor aduse la altar, și anume dacă acestea se puteau consuma în cadrul regulilor comune alimentelor obișnuite. Provocat de nedumeririle monahilor de la Muntele Atos, dacă «se cuvine preotului să mănânce fără deosebire și cum voiește cele aduse în biserică, precum sunt prescurile și vinul, și de se cuvine a le mânca întocmai ca pe pâinea obișnuită și ce trebuie să facă dacă s-ar aduna multe de acestea», patriarhul Nicolae Gramaticul (pe la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea), având și avizul sinodului său, îi lămuri că «părțile din prescura, care s-a înălțat (ἀπὸ τοῦ ὑψωθέντος ἁγίου ἄρτου ) [351], să nu se mănânce decât numai în biserică, până ce se vor consuma toate ; iar părțile din celelalte prescuri se pot mânca și afară din biserică, însă separat și singure, iar nu cu lapte și cu brânză și cu ouă și cu pește» [352].

---

348. Levitic 10, 14.

349. Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181. Pretutindeni, de altfel, erau opriți de la acestea nu numai catehumenii, energumenii și cei excomunicați, ci chiar credincioșii din diferitele grade ale penitenței publice.

350. Vezi studiul nostru *Anafora sau antidoron*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 122.

351. După obiceiul din Bisericile de limbă greacă, înainte de a începe Proscomidia, preotul înalță (ὑψώνει) prescura pentru Sfântul Agneț, fie făcând cu ea semnul crucii deasupra sfântului disc (*Liturghierul* de Ierusalim, 1908, p. 57), fie chiar ridicând-o până la frunte (*Liturghierul* de Atena, 1924, p. 27).

352. Canonul 5 al patriarhului Nicolae, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181.

Deşi acest canon scoate fără deosebire din întrebuinţarea comună atât frânturile din prescura proscomidită cât şi prescurile neîntrebuinţate, prescrie totuşi două feluri de consumare, corespunzătoare fiecăreia din cele două categorii de pâine. Sinodul nu face însă nici o menţiune despre vinul adus de credincioşi ; rămâne totuşi subînţeles că el este socotit în aceeaşi situaţie cu prescurile neînălţate sau proscomidite, deoarece vinul nu se înalţă şi nu se binecuvintează înainte de a fi turnat în potir [353].

## 5. Încheierea ritualului Proscomidiei

a. Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase şi acoperăminte).
b. Ritualul încheierii Proscomidiei

Lucrările care alcătuiesc partea finală a ritualului Proscomidiei s-ar putea caracteriza într-o expresie generală sub denumirea de *acoperirea sfintelor daruri.* Din însuşi acest fapt se poate înţelege că aceste lucrări au izvorât în primul rând dintr-o necesitate practică, şi anume aceea de a înveli darurile proscomidite. Ele îndeplinesc în acelaşi timp şi funcţiunea unor simboluri prin care se istorisesc cu precădere cele ce se referă la naşterea Mântuitorului. Căci aşa precum s-a spus mai înainte, «pâinea a rămas tot pâine» chiar după împlinirea ritualului Sfântului Agneţ. Ea a primit numai «însuşirea de a fi consfinţită ca dar al lui Dumnezeu şi *prin aceasta ea poartă chipul Domnului în prima Sa vârstă»,* reprezentând deci Trupul Său în faza în care era numai hărăzit ca dar. De aceea, în această parte a rânduielii Proscomidiei, preotul istoriseşte sau aminteşte simbolic «minunile întâmplate cu acest Trup când era de curând născut şi aşezat încă în iesle» [354]. Se referă, cu alte cuvinte, îndeosebi la viaţa necunoscută a Domnului, şi anume la începutul ei.

a. **Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase şi acoperăminte).** În legătură cu această temă, locul şi obiectele întrebuinţate aci capătă o semnificaţie adecvată. În primul rând *masa proscomidiarului,* care, în general, este încadrată într-o absidiolă sau în cele mai modeste cazuri se articulează pe o scobitură sau firidă în partea de nord a altarului, închipuie tocmai prin această formă peştera din Betleem, în care s-a născut Domnul [355], iar în legătură cu răstignirea, locul Golgotei [356].

*Discul,* pe care se pune Sfântul Agneţ de către preot, în asistenţa diaconului, este privit ca locul pe care Iosif şi Nicodim au aşezat trupul

353. G. Palli şi M. Potli, *op. cit.,* vol. IV, p. 422.
354. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XI, col. 389 C.
355. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 85.
356. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 396 B—C şi col. 400 B. Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 202.

Domnului, după ce l-au luat de pe cruce [357], dar totodată şi ieslea în care S-a născut Dumnezeu-Omul [358].

*Steluţa*, formată din două arcuri semisferice de metal preţios, prinse în centru pentru ca braţele lor mobile să poată fi aşezate în formă de cruce, şi având o steluţă suspendată de bolta lor sau deasupra, simbolizează steaua care s-a arătat magilor şi s-a oprit deasupra peşterii, unde Se născuse Mântuitorul (Matei 2, 9) [359].

*Potirul* aminteşte paharul întrebuinţat la Cina cea de Taină de către Mântuitorul, dar şi paharul pătimirilor Sale (Matei 26, 39 şi 20, 22 ; Marcu 14, 36 ; Luca 22, 42) [360]. Discul şi Potirul purtând la Proscomidie materiile care închipuie Sfântul Trup şi Sânge al Domnului, ce se vor preface mai apoi prin lucrarea Sfântului Duh în însuşi Sfântul Său Trup şi Preacuratul Său Sânge, se prescrie să fie lucrate cu artă şi de preferinţă din materiale preţioase, şi anume din aur şi argint, ori cel puţin să fie aurite [361].

*Acoperămintele* sau *pocrovețele* * lucrate din stofă preţioasă şi în general din aceeaşi stofă ca şi felonul preotului, simbolizează cu referire la naşterea Domnului scutecele cu care a fost înfăşat ca prunc. O asemenea semnificaţie este atribuită îndeosebi celor două procoveţe mici (al sfântului disc şi al sfântului potir), iar acoperământul cel mare se numeşte «aer» ( *ἀήρ*), pentru că se întinde peste ambele sfinte vase, întocmai ca tăria cerului sau firmamentului, pe care s-a arătat steaua indicând magilor locul unde se născuse pruncul. În legătură însă cu moartea Domnului, se atribuie celor două acoperăminte ale sfintelor vase semnificaţia mahramei şi giulgiului cu care au fost înfăşurate capul şi trupul Său la punerea în mormânt (Ioan 20, 6, 7), în timp ce «aerul» simbolizează piatra cu care Iosif a închis mormântul [362].

b. **Ritualul încheierii Proscomidiei.** Patru sunt momentele care alcătuiesc partea finală din rânduiala Proscomidiei : acoperirea propriu-zisă a sfintelor daruri, rugăciunea Proscomidei sau a punerii-înainte, apolisul şi tămâierea. Ele se desfăşoară întocmai după regulile întocmite de patriarhul Filotei în veacul al XIV-lea [363].

---

357. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 397 B.

358. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 389 C; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85; Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 223.

359. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85. Cu referire la moartea Domnului, steluţa simbolizează la Proscomidie şi sigiliul cu care mai-marii preoţilor şi fariseii au pecetluit piatra de pe mormântul Său (Matei 27, 62 şi 66). Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

360. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 B.

361. *Liturghierul*, cap. «Povăţuiri», pgf. 4.

* În limbajul curent se foloseşte forma procoveţe.

362. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 C.; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

363. *Codic. 6277—770* — Mânăstirea Pantelimon (sec. al XIV-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 3.

a) Teoretic vorbind, acoperirea sfintelor vase trebuie să urmeze îndată după ce liturghisitorul a proscomidit pentru sine; în practică însă, lucrările învelirii cu pocrovețele se amână, spre a se căpăta timp pentru pomenirea numelor de vii și repauzați de pe listele ce însoțesc darurile aduse cu întârziere de credincioși, sau pentru mulțimea numelor de pomenit. Potrivit rânduielii bisericești, proscomidirea și deci și acoperirea trebuie să se încheie la finele Utreniei sau, mai precis, înainte de sfârșitul doxologiei celei mari, când se face cădire. De fapt însă proscomidirea se prelungește, pentru motivele menționate, până la finele Liturghiei catehumenilor sau mai exact până la cântarea imnului heruvic, înainte de intrarea cea mare. De altfel, această extindere a termenului pentru acoperirea sfintelor vase se găsește autorizată de faptul că la slujba cu arhiereu, acesta se spală și proscomidește fie în timpul doxologiei celei mari, fie, mai obișnuit, înainte de imnul heruvic.

Înainte de a începe acoperirea, preotul binecuvintează cădelnița pe care i-o prezintă diaconul cu tămâia aprinsă într-însa. Textul rugăciunii respective se întâlnește pentru prima dată în versiunea lui Leon Thuscus (veacul al XI-lea)[364]. Tămâierea în acest moment era însă în uz cu mult înainte, de vreme ce Sfântul Gherman I al Constantinopolului dă explicarea simbolismului cădelniței și al tămâiei, îndată după ce s-a ocupat de sfintele acoperăminte[365].

Asupra semnificației simbolice a tămâierii în acest moment, erminiile liturgice variază. Sensul propriu și exact al acestui act este determinat însă de însuși textul rugăciunii pentru binecuvântarea cădelniței: «Tămâie îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh». Mirosul aromat al tămâiei apare deci ca o imagine a jertfei spirituale curate, care trebuie să însoțească și să completeze totodată jertfa materială a darurilor noastre, pentru ca, în același timp cu răspândirea fumului ei aromat peste credincioși, să putem primi astfel în schimb revărsarea harului Sfântului Duh.

Cu aplicare la cele două aspecte sau momente ale chenozei Mântuitorului simbolizate la Proscomidie — nașterea și moartea —, tămâierea a căpătat aci explicațiile corespunzătoare, pe care le întâlnim unite sub ambele forme în *Comentariul* Sfântului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, în primul rând, pentru a sublinia credința despre

364. Ed. de Paris, 1560, p. 52—53; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 72—73.

365. *Op. cit.*, col. 400 C și D. Textul este considerat însă ca o interpolare în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul; cf. textul edit. de N. Borgia, nr. 22, p. 25.

puterea, natura și măreția dumnezeiască nedespărțite de înfățișarea omenească smerită a pruncului Iisus, născut într-o iesle, comentariul amintit privește cădelnița ca pe o alegorie a firii omenești : «Cădelnița arată firea omenească a lui Hristos, iar focul, Dumnezeirea ; fumul cel binemirositor arată mirosul cel bun înaintemergător al Sfântului Duh». În legătură cu nașterea și înmormântarea Domnului, el adaugă : «Tămâia reprezintă aromatele pe care le-au adus înainte pentru îmbălsămarea Domnului, iar smirna și aromatele magilor, rugăciunea cea curată a faptelor bune» [366].

De altfel, în toate ce se fac și se recită de către preot din Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament în partea finală a Proscomidiei, se vede preocuparea mai mult de nașterea Domnului, și anume de «minunile întâmplate cu acel trup, când era de curând născut și așezat în iesle», precum și de «cele ce spuseseră cu mult mai înainte proorocii despre prunc ca despre un Dumnezeu, pentru ca nu cumva, din pricina întrupării și a înfățișării omenești, oamenii să-și închipuie lucruri mici și nevrednice de Dumnezeirea Sa» [367].

Tămâierea începe cu steluța. După unele păreri, nesusținute de documente, întrebuințarea acesteia și-ar avea originea la Sfântul Ioan Gură de Aur, care ar fi ajuns la ideea de a se folosi de două arcuri în formă de cruce, din necesitatea de a feri sfânta pâine și părticelele (?) să fie atinse și risipite de acoperământul sfântului disc [368]. Sigur este însă că steluța a fost introdusă la început dintr-o simplă considerație practică și numai ulterior a căpătat o semnificație simbolică. Ideea din formula : «Și venind steaua, a stătut deasupra unde era pruncul» (Matei 2, 9), întrebuințată de prin veacul al XI-lea — al XII-lea încoace până astăzi, la așezarea steluței pe sfântul disc, pare a se întrevedea însă într-unul din pasajele *Comentariului* Sfântului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, el afirmă că «dumnezeiescul Trup este pus la prothesă, ca în Betleem, unde S-a născut Hristos» [369]. Nu se face însă nici o mențiune despre steluță.

Ca și la steluță, așa și la procovețe, înainte de a le tămâia preotul și a spune formulele respective, diaconul zice de fiecare dată mai întâi : «Domnului să ne rugăm». La acoperirea discului, preotul recită Psalmul 92 : «Domnul a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat,

366. *Op. cit.*, col. 400 C—D.

367. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C.

368. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 121 și Herman Adalb. Daniel, *op. cit.*, t. IV, p. 390.

369. *Op. cit.*, col. 400 A. De altfel, semnificația nașterii Mântuitorului nu era absentă în simbolismul Proscomidiei, chiar în epoca în care ea se reducea la forma simplei depuneri a pâinii și a potirului pe Sfânta Masă. De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur a putut să spună că «masa aceasta rânduiala ieslei împlinește» (*Despre Sf. Filogoniu*, 4, P. G., XLVIII, col. 755).

îmbrăcatu-S-a Domnul în putere și S-a încins, pentru că a întărit lumea care nu se va clinti...». La al doilea acoperământ, adică cel pentru Sfântul Potir, diaconul adaugă: «Acoperă, părinte», iar preotul spune textul adaptat din Avacum 3, 3: «Bunătatea Ta a acoperit cerurile, Hristoase, și de lauda Ta este plin tot pământul».

«Zicând acestea, preotul acoperă darurile, adică pâinea și Potirul cu sfintele acoperăminte și le tămâiază din toate părțile, vrând să arate că acoperită (necunoscută) era atunci puterea Dumnezeului întrupat, până la vremea minunilor și a mărturiei celei din cer» (Matei 3, 17)[370]. Mărturisind, precum am văzut, puterea și slava Domnului ascunse sub acoperământul corpului și întruparea Lui minunată[371] și cugetând la astfel de lucruri, preotul este înclinat să caute la Dânsul acoperământ sau ocrotire, împreună cu văzătorii de Dumnezeu care au scris în Legea Veche textele întrebuințate în această parte finală a serviciului Proscomidiei. De aceea, după ce diaconul repetă: «acoperă, stăpâne», preotul tămâind «aerul» acoperă cu el ambele sfinte vase laolaltă, rugându-se: «Acoperă-ne pe noi cu acoperământul aripilor Tale (Ps. 14, 8) și gonește de la noi pe tot vrăjmașul potrivnicul».

b) După acoperire, preotul ia de la diacon cădelnița și, tămâind darurile proscomidite, zice de trei ori: «Binecuvântat ești Dumnezeul nostru, Care ai binevoit așa, slavă Ție», diaconul răspunzând de fiecare dată: «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Se închină apoi amândoi de trei ori cu toată cucernicia, iar diaconul luând cădelnița zice: «Pentru punerea înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm». Preotul rostește îndată *Rugăciunea punerii înainte*: «Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pâinea cea cerească, hrană a toată lumea, pe Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos L-ai trimis Mântuitor și Răscumpărător și binefăcător..., Însuți binecuvintează această punere înainte și o primește întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri. Pomenește, ca un bun și iubitor de oameni, pe cei care au adus-o și pe cei pentru care s-a adus...».

Această rugăciune reprezintă punctul culminant al Proscomidiei, deoarece, prin ea, materiile iau caracterul expres de daruri pentru jertfă. În același timp, ea este esențialul la care se reducea aproape întreaga Proscomidie în faza ei de simplitate primară și chiar câtăva vreme după ce s-a trecut în faza Agnețului. Textul ei actual ne este transmis de cel mai vechi codice liturgic *(Barberini, gr. 336)*, în care se găsește așezat înaintea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare. Pentru Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur însă acest manuscris, ca și altele,

370. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 D.
371. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 249—250.

care uneori ajung până prin veacul al XII-lea, dă un text deosebit al rugăciunii Proscomidiei: «Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce Te-ai adus (ca un) miel fără de pată pentru viața lumii, caută spre noi și spre pâinea aceasta și spre potirul acesta și le fă curatul Tău Trup și cinstitul Tău Sânge, spre împărtășirea sufletelor și a trupurilor»[372]. De prin veacul al XI-lea manuscrisele încep s-o excludă[373], până ce în cele din urmă ea a ieșit complet din uz. Într-un codice din veacul al XII-lea, care cuprinde Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, locul cel dintâi îl ocupă rugăciunea Proscomidiei corespunzătoare acestei Liturghii, iar după ea urmează textul rugăciunii Sfântului Vasile cel Mare[374]. Nu pare fără temei părerea că cea dintâi dintre ele a fost părăsită din cauza caracterului ei epicletic, nepotrivit în acest moment liturgic[375].

Cu privire la momentul rugăciunii prothesei, manuscrisele ne oferă două variante neînsemnate. Astfel, un codice de la finele veacului al XII-lea o așază înainte de acoperirea darurilor[376], iar altul din primii ani ai veacului al XIV-lea prescrie recitarea ei a doua oară, și anume după tămâierea bisericii, ce se face în urma apolisului Proscomidiei[377].

c) Încheierea Proscomidiei se face prin *apolisul cel mic* spus de preot în taină ca, de altfel, toată slujba Proscomidiei.

d) După aceea diaconul sau, în lipsa lui, preotul *tămâiază* proscomidiarul și Sfânta Masă recitând troparul: «În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...». Tămâiază apoi altarul și biserica spunând Psalmul 50, iar după înapoierea în altar lasă cădelnița, făcând împreună cu preotul pregătirile prescrise în vederea începerii Liturghiei.

În sine și în principiu, tămâierea este un act de omagiu și de cinstire a Domnului. Împreună cu acest tropar, ea constituie un epilog al comemorării morții Domnului, prin care liturghisitorul mărturisește ubicuitatea Lui și, deci, unul din atributele Dumnezeirii Sale. Deși ca om se afla cu trupul în mormânt, sufletul Său, nedespărțit de firea Lui cea dumnezeiască, se coborâse la iad, pentru izbăvirea drepților robiți în legăturile lui, fiind în același timp pe Scaunul slavei cerești împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt[378].

372. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 309.

373. Γ .β. II (sec. al XI-lea), Vat. gr. 1973 (veac. al XI-lea — al XII-lea) Vatic. gr. 428 (veac. al XIII-lea). Cf. Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 105; ms. Sinaitic 973 (sec. al XI-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 83 etc.

374. Γ. β. VIII.

375. Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 106.

376. *Cod. E. M. 6 Karlsruhe*, la Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Studien*, Berlin, 1908, p. 2.

377. *Cod. Esfigmenu*, an 1306, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 265.

378. *Mărturisirea Ortodoxă*, Răspuns la întrebarea XLIX.

## C. DUMNEZEIASCA LITURGHIE COMENTATĂ ÎN OFICIUL ȘI ÎN TEXTUL EI

**1. Generalități introductive: Caracterul oficiului. 2. Condiții privitoare la săvârșitori, la locul și la vremea oficiului Liturghiei**

### 1. Generalități introductive. Caracterul oficiului

**a. Principiul comunitar și ierarhic al Liturghiei. b. Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului și a Bisericii**

**a. Principiul comunitar și ierarhic al Liturghiei.** Așa precum ne arată însăși denumirea[379] ei, Liturghia este o slujbă sau un *oficiu* religios, și anume serviciul divin sau cultul sacru al Bisericii creștine și în special al Bisericii creștine ortodoxe.

Când zicem că Liturghia este oficiul divin al Bisericii, se înțelege că ea trebuie privită de fapt drept cultul nu atât al creștinului, cât al creștinătății. Liturghia poartă deci în esența ei un caracter ecleziologic, este adică un cult colectiv, iar nu individual și individualist. Ea este cultul comunității, pentru că, în primul rând, în liturghie se roagă toți: nu numai liturghisitorii, ci și credincioșii, care participă în spirit la rugăciunile acelora; mai mult, membrii comunității iau parte de asemenea la însăși aducerea Sfintei Jertfe euharistice, după ce, prin rugăciunile preoților, Trupul și Sângele Domnului devin prezente real și substanțial pe Sfânta Masă.

379. De la grecescul λειτουργία (λεῖτον ἔργον — oficiu public), sau în forma sa mai veche de scriere: ληιτουργία, cuvânt compus adică din ἔργον (faptă, treabă, lucrare, oficiu, îndeletnicire) și λήϊτος de la ληός sau în dialect atic λαὸς (popor). Adjectivul λήϊτος înseamnă deci ceea ce este al poporului, ceea ce se cuvine sau se referă la popor sau la întreaga cetate. Verbul λειτουργεῖν însemna a săvârși ceva pentru popor, iar λειτουργία era o acțiune, o lucrare sau faptă, un oficiu sau o îndeletnicire îndeplinită în folosul poporului, adică de utilitate publică. Sub această denumire se înțelegeau de regulă anumite oficii specificate în legi și îndeplinite pe spesele lor de către cetățenii din clasele nobile și bogate, ca de exemplu: înarmarea unei flote și conducerea ei împotriva dușmanilor, pregătirea sărbătorilor anuale în cinstea zeilor, echiparea și participarea personală la război pe proprie cheltuială, îndeplinirea gratuită a funcțiunilor publice, iar în sens mai restrâns, oficiile cultului public al zeilor. În sensul acestei ultime accepțiuni se vede întrebuințat cuvântul «liturghie» și în diferite texte din Septuaginta, privitoare la serviciile cultului. Astfel, regele Iosia spune leviților: «Voi trebuie acum să serviți λειτουργεῖν Domnului Dumnezeului vostru și poporului Său, Israel» (II Cronici 35, 3; cf. și I Cronici 23, 28 etc.). De asemenea și în Noul Testament: Luca 1, 8—10; Fapte 13, 2; Evr. 9, 21; 10, 11. Termenul λειτουργία este întrebuințat de Sfântul Apostol Pavel pentru a desemna slujba arhierească a Mântuitorului: Evr. 8, 2; cf. și 5, 1, 4. Prin această expresie se desemnează în literatura Părinților apostolici (*Didahia*, XV, 1; Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 12, 1) și în canoanele sinoadelor (1 și 2 ale Sin. de la Ancira, 12 al Sin. de la Sardica, 18 al Sin. de la Laodiceea) de obicei atribuția de liturghisitori a clericilor și de îndeplinitori ai diferitelor oficii bisericești, ca, de exemplu, Ceasul al nouălea și Vecernia (cf. Joannes Mich. Hanssens, *op. cit.*, t. II, partea I, p. 34—35).

Nota aceasta de cult colectiv, specifică Liturghiei, se face simțită pe de o parte prin forma pluralului, la persoana întâi mai ales, în care sunt redactate și rostite rugăciunile, cât și prin forma dialogată, sub care se desfășoară oficiul ei, intonat alternativ de liturghisitor și de credincioși. Condiționarea acestor două roluri unul de celălalt este ilustrată într-o formă sugestivă de Sfântul Ioan Gură de Aur, în legătură cu dialogul introductiv la rugăciunea Anaforei euharistice. «...În timpul prea înfricoșătoarelor Taine», remarcă el, «preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot ; căci acel (răspuns) «Și cu duhul tău» nu înseamnă altceva decât aceasta. Tot așa cele ale (rugăciunii) Euharistiei le sunt comune ; căci nu numai acela (preotul) singur mulțumește, ci și toți credincioșii. Pentru că (numai) după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi aceștia s-au învoit că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta, atunci începe (preotul) rugăciunea de mulțumire» [380].

Mai mult, Liturghia este rugăciunea atât a Bisericii întregi sau a întregului popor creștin ortodox de pretutindeni, cât și pentru membrii Bisericii din toate timpurile. Liturghia din locașul sfânt al celei mai mărunte enorii se înalță astfel nu numai pentru cei ce sunt de față, ci și pentru «toți ortodocșii creștini de pretutindeni», ca și «pentru toți cei mai dinainte adormiți părinții și frații noștri ortodocși care odihnesc aici și pretutindeni», la aceste rugăciuni fiind asociați «toți sfinții» împreună cu «Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria». Cu alte cuvinte, în Liturghie se găsește în rugăciune Biserica văzută și nevăzută a lui Hristos, toate membrele Trupului Său tainic, care se roagă împreună cu Capul lor, Hristos. Fiind în cei ce rămân în El și în cuvintele Lui (Ioan 15, 7 ; 17, 23), El se roagă, precum zice Fericitul Augustin, pentru noi ca marele nostru preot, se roagă în noi în calitate de cap al nostru, adică al Trupului Său tainic, care este Biserica, și noi ne rugăm în același timp către El, ca Dumnezeului nostru [381]. Pluralitatea este topită astfel în unitate, în unitatea duhului prin Iisus Hristos, în care, cu care și prin care se roagă Biserica. Când Iisus a spus : «Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu, vă va da» (Ioan 16, 23), ne-a învățat că El este Mijlocitorul rugăciunii noastre, ca Cel ce a împăcat pe

---

Prin analogie deci cu sensul material, formal și juridic pe care îl avea acest cuvânt în limba și în organizarea vieții din vechea societate greacă, termenul «liturghie» a ajuns să însemne în Biserica creștină oficiul, slujba sau lucrarea ce se îndeplinește în serviciul divin, spre folosul comunității credincioșilor, care este, în ultimă linie, sfințirea. Potrivit sensului primit de această denumire în vechiul limbaj creștin, prin Liturghie se înțelege în Biserica Ortodoxă, în chip exclusiv, serviciul sau oficiul divin în care se săvârșește Jertfa euharistică a Trupului și a Sângelui Mântuitorului, sub forma pâinii și a vinului, spre sfințirea credincioșilor.

380. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II Corinteni*, P. G., LXI, col. 527.

381. *Cf.* Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum LXXXV*.

oameni cu Tatăl și a făcut cu putință celor care cred în numele Lui să devină fii ai lui Dumnezeu (Ioan 1, 23), prin har.

Liturghia este așadar *o rugăciune prin intermediul sau un cult adus prin mijlocirea Mântuitorului;* potrivit propriei Sale învățături, singur El este «calea», prin care se ajunge «la Tatăl» : «Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine» (Ioan 16, 6). Această slujbă de mijlocire, pe care, în ceruri, Mântuitorul o îndeplinește în fața Tatălui Său, în mijlocul îngerilor și al sfinților Săi, pe pământ o continuă prin membrii ierarhiei bisericești, sub forma Liturghiei. Ca atare, pietatea liturgică nu este individualistă, cum o concep protestanții, la care, după principiul lui Luther, nimeni nu poate să primească pe Duhul Sfânt și să înțeleagă pe Dumnezeu și pe Cuvântul Său decât dacă acesta îi este dat, fără intermediar, de Duhul Sfânt. «Și nimeni nu poate primi pe Duhul Sfânt decât dacă singur face experiența Lui, îl încearcă și îl simte»[382]. Prin însuși caracterul ei însă, Liturghia nu reprezintă atmosfera sau terenul unui cult individualist, deoarece ea este rugăciunea oficială, publică și comunitară prin care creștinul se integrează în Biserica sau Trupul tainic al lui Hristos, găsindu-se laolaltă cu celelalte membre ale acestuia, simpli credincioși și ierarhie slujitoare, în «unirea duhului prin legătura păcii» (Efes. 4, 3), care trebuie să domnească în inimile tuturor celor care sunt chemați să alcătuiască un singur trup (Col. 3, 15). Caracterul și principiul acesta ierarhic și social sau comunitar al Liturghiei îl apără Sfântul Ignatie Teoforul, când îndeamnă pe creștinii filadelfieni (IV) să păstreze între ei legătura prin aceeași Euharistie și același jertfelnic în jurul clerului; întrucât, așa precum scria tralienilor (III), «fără aceștia (membrii ierarhiei) nu se poate numi Biserică», el îndemna în consecință : «Rămâneți tari în credința voastră și în rugăciunea de obște» (XII). Liturghia este, prin urmare, *o rugăciune, o mare rugăciune, cea mai mare rugăciune, și anume marea rugăciune sau rugăciunea prin excelență a Bisericii.*

O participare activă și efectiv comunitară la oficiul Liturghiei se poate considera însă numai în măsura în care credincioșii nu sunt simpli asistenți sau spectatori pasivi, ci urmăresc cu atenție oficiul sau acțiunea sau drama liturgică îndeplinită de slujitorii altarului, participă și se pătrund de ea sau o trăiesc împreună cu ei. Din acest punct de vedere trebuie să semnalăm că practica credincioșilor din Bisericile apusene, imitată în unele cazuri cu totul rare și de unii ortodocși, de a recita diverse rugăciuni din anumite cărți în timpul Sfintei Liturghii constituie o întrerupere a unității ce trebuie să se păstreze cu și prin liturghisitor (preot ori episcop) ; alături sau pe marginea cultului public se dă astfel naștere și se practică un cult particular și individualist în care credinciosul își tratează singur și direct raportul său cu Dumnezeu, fără mijlocirea celor ce «împreună lucrători cu Dumnezeu» și «slujitori» ai Lui sunt (II Cor. 6, 1, 4). În felul acesta, credincioșii se găsesc concen-

---

382. În introducerea lui «Das Magnificant verdeutscht und ausgelegt», 1521. La R. Will, *Le culte*, vol. I, p. 326, n. 3.

trați asupra lor înșiși într-un cult aproape antropocentric, iar nu asupra acțiunii sau dramei în cadrul căreia se desfășoară marea rugăciune a Bisericii, care este Liturghia.

b. **Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului și a Bisericii.** Menținerea unității și comunității în spirit ierarhic în cursul oficiului Liturghiei este unul dintre motivele pentru care aparatul ei extern a fost întocmit sub forma unui strâns dialog cu credincioșii și se află presărat cu interjecții și formule de îndemn ori de salut sau de binecuvântare. Găsindu-se într-o mare dependență de simțurile sale, credinciosului i-ar fi foarte greu să se înalțe la obiecte spirituale și să zămislească sentimente religioase, fără să fie sprijinit de anumite forme sensibile în stare să i le deștepte în inima sa [383]. Aceasta constituie o situație permanentă după căderea omului în păcatul originar, de când el a pierdut privilegiul unui raport înalt cu Revelația divină. «Adevăratul cult, dacă îl considerăm în el însuși și fără nici un raport cu starea prezentă a omului, este, precum remarca Massillon, pur interior și se săvârșește cu totul în inimă. A adora Ființa supremă, a contempla divinele Sale perfecțiuni, a te uni cu El prin emoțiile sfinte ale unei iubiri curate și perfecte, prin laude, binecuvântare și mulțumiri, aceasta este întreaga religie a spiritelor fericite, a drepților, care ne-au precedat cu semnul credinței. Aceasta a fost religia omului inocent, zice Fericitul Augustin; dar căzut din această stare de dreptate, în care fusese creat la început, el a fost silit să se târască pe pământ și să nu se poată ridica la Creatorul său decât prin serviciul acelorași creaturi, care îl depărtaseră de acolo. Ca urmași ai necredinței sale, noi moștenim și pedeapsa lui; ca fii ai unui părinte trupesc, noi ne naștem trupește ca și el; sufletul nostru, învăluit în simțuri, aproape nu se mai poate lipsi de serviciul lor. Cultul nostru are, ca atare, nevoie de obiecte sensibile, care să ne sprijine credința, care să ne deștepte dragostea, care să ne nutrească speranța, care să ne înlesnească atenția, care să ne unească, chiar, cu frații noștri. Astfel este religia pe pământ: simbolurile, umbrele, enigmele ne fixează, ne purifică, ne adună la un loc» [384].

Deși în starea originară sau de nevinovăție a omului (justiția originalis) raportul dintre om și Dumnezeu se realiza tot în jertfă, totuși aceasta trebuie să ne-o reprezentăm într-un înțeles cu totul spiritual. «Dumnezeu Se comunică adică omului pe Sine și bunătățile Sale, iar

383. Cf. L'Abbé Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* Migne, t. XV, p. 11.

384. Massillon, *Oeuvres* (Sermon du véritable culte), 2-e t., Paris, 1861, p. 261. Dom M. Festugière, din școala benedictină franceză, exprimă raportul dintre cultul extern și cel intern prin următorul raport: «Cult extern, omul complet: corp și suflet» / «Cult intern, o parte a omului: sufletul singur». Acest simbol aritmetic al atâtor rugăciuni liturgice, în care se vede colaborarea simultană a corpului și a sufletului în cult, pune în evidență două lucruri. Întâi: cultul nu este complet deci decât sub ambele înfățișări (intern și extern); dacă cultul intern este și rămâne cult și numai sub această formă, apoi cultul extern, ca să merite și să fie într-adevăr cult divin, trebuie să cuprindă neapărat în sine tot ceea ce este activitate psihică în cultul intern.

omul primindu-le se predă lui Dumnezeu pe sine şi viaţa sa în rugăciune şi mulţumire. Acest raport de jertfă dintre Dumnezeu şi om a fost stabilit prin însăşi crearea omului şi prin iconomia dumnezeiască pentru dânsul. Dumnezeu a creat pe om, adică i-a dat viaţă, suflet şi corp şi i-a purtat de grijă nu numai dându-i toate cele de trebuinţă pentru viaţă (raiul), dar l-a şi primit pe om în legătură spirituală cu Sine şi i-a dat viaţă veşnică fericită. Omul, la rândul său, primind acest dar, în semn de mulţumire şi de respect, se predă lui Dumnezeu pe sine şi toată viaţa sa (sufletul şi corpul său, cugetul şi faptele sale), cu un cuvânt, aduce toată fiinţa sa ca jertfă lui Dumnezeu. Ca expresie a unei astfel de legături între Dumnezeu şi om şi a unui astfel de dar al vieţii serveşte jertfa în sensul ei originar. O astfel de jertfă a adus lui Dumnezeu omul în starea lui de nevinovăţie, liber de păcat şi numai el singur a putut să o aducă. După căderea sa în păcat însă omul n-a putut să mai aducă jertfa primitivă, pentru că viaţa lui a devenit vinovată şi necurată înaintea lui Dumnezeu şi, prin urmare, nevrednică de a fi dar lui Dumnezeu» [385], aşa încât a trebuit să recurgă la forme sensibile de jertfă, pentru susţinerea religiozităţii sale, cum se vede în Vechiul Testament şi în istoria universală.

Ca atare, Mântuitorul însuşi nu putea să lase cultul Bisericii Sale fără un centru potrivit cu natura ei. Mângâind pe ucenici că «nu-i va lăsa orfani» (Ioan 14, 18), El le-a făgăduit prezenţa Sa până la sfârşitul veacurilor (Matei 28, 20). «El a găsit de cuviinţă să rămână printre noi ca o jertfă permanentă. Iisus Hristos este capul Bisericii ; pentru aceasta El a voit ca sfânta Sa umanitate (natură omenească) să fie mereu prezentă pe pământ. Această îndoită prezenţă, cu deosebirile respective, corespunde perfect naturii Bisericii cereşti şi a celei pământeşti. În ceruri, El stă de-a dreapta Tatălui Său, plin de putere şi de slavă ; pe pământ El rămâne smerit şi ascuns sub înfăţişarea pâinii şi a vinului» [386].

Vorbind de ineficacitatea vechilor jertfe de animale, Chateaubriand remarcă pe drept cuvânt că deşi o jertfă spirituală, adusă în fiecare zi pentru păcatele oamenilor, este plăcută lui Dumnezeu, «totuşi, pentru păstrarea cultului extern, trebuia un semn, un simbol al jertfei morale. Iisus Hristos, înainte de a părăsi pământul, a avut grijă de imperfecţiunea simţurilor noastre, care nu se pot lipsi de obiectul material : El a instituit Euharistia, în care, sub elementele vizibile ale pâinii şi vinului, se ascunde jertfa invizibilă a sângelui Său şi a inimilor noastre. Aceasta este explicaţia jertfei creştine, explicaţie care nu supără nici bunul simţ, nici filozofia» [387]. Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie în amintirea Sa, pentru ca veşnic, cât va fi lumea, creştinii să-L aibă

385. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 13—14.

386. Dr. Nicolas Gihr, *Le saint Sacrifice de la Messe*, traduit par l'Abbé L. Th. Moccand, Paris, 1900, t. I, p. 81.

387. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, t. II, p. 67.

într-un chip concret în mijlocul lor. «Un Dumnezeu care Se arată în trup devine astfel vizibil, pentru a Se strecura cu ajutorul simțurilor până în inimile noastre ; și acest mister continuând pe altarele noastre sub semne mistice, trebuie să servească până la sfârșitul veacurilor, atât ca exerciții, cât și ca mângâiere pentru credința noastră» [388].

De aceea, opera mântuirii și îndeosebi actul prin care ea s-a consumat și care formează centrul și punctul culminant al Liturghiei trebuie reprezentate și actualizate permanent în fața creștinilor, conform înseși poruncii exprese a Mântuitorului. Această operă nu se reduce numai la momentul răstignirii ; Golgota a încheiat numai și a desăvârșit activitatea pământească a Mântuitorului, exercitată mai întâi într-o formă didactică sau profetică. În sens larg, și aceasta din urmă reprezintă unul din aspectele marii jertfe mântuitoare, căci Jertfa lui Iisus începe de la nașterea Sa, mai mult : de la zămislirea Sa supranaturală în sânul Sfintei Fecioare, deoarece o jertfă a fost smerirea prin luarea naturii umane și nașterea într-un staul ca fiu al unei familii sărmane. Toate aceste acte de umilință sunt de fapt momente și episoade din lanțul chenozei Fiului lui Dumnezeu, acte de sacrificiu premergătoare jertfei supreme și depline, care încheie opera Lui mântuitoare în lume.

Aparatul formal de reprezentare și de actualizare a acestui dumnezeiesc mister, pentru a fi înfățișat concret și făcut clar oamenilor, era firesc să fie alcătuit din elementele pe care experiența le consacrase pentru exprimarea și obiectivarea valorilor spirituale și metafizice. Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă faptul că oficiul Liturghiei creștine a îmbrăcat forma unei drame (acțiuni), sau că unele amănunte secundare ale ei, precum sunt de exemplu răspunsurile credincioșilor, amintesc intervenția «corului în tragedia antică», deși o astfel de formă nu era străină nici cultului iudaic [389]. Elementul tragic, propriu dramei, n-a fost deloc absent din istoria spirituală a omenirii. O adevărată tragedie a fost timpul de rătăcire dinainte de Hristos : drama lumii vechi ; într-un cadru de cea mai sublimă și impresionantă tragedie se mișcă apoi sfânta umanitate a Mântuitorului, culminând cu Calvarul, în locul umanității lumii, neputincioasă în a-și realiza propria ei mântuire.

Pentru reprezentarea, simbolizarea și actualizarea mistică a acestei ultime faze îndeosebi din istoria misterului mântuirii, oficiul Liturghiei se desfășoară pe planul unei trilogii dramatice, adică divizat în trei părți distincte, care se succed și se înlănțuiesc într-o acțiune unitară, în jurul unicei teme a mântuirii lumii prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu. Părțile acestei trilogii liturgice sunt marcate prin *Proscomidie, Liturghia catehumenilor* și *Liturghia credincioșilor.*

---

388. Massillon, *op. cit.*, p. 561.

389. Cf. și Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours, 1920, 6-e éd., p. 45.

În Liturghie deci, adorația, contemplația și pietatea, într-un cuvânt cultul creștin, se desfășoară prin concentrarea credincioșilor asupra ceremoniei reprezentării mântuirii, inimile fiind astfel mișcate și făcute proprii pentru însușirea sfințirii, adică a mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu. Continuând astfel real și mistic prezența lui Iisus și a Cuvântului Său printre oameni, în același timp cu invocarea numelui Lui [390], Liturghia, ca formă de «cult întemeiat pe Revelație, este o întâlnire a lui Dumnezeu și a omului, în care Dumnezeu vine întru întâmpinarea omului, la întâlnirea pe care Dumnezeu însuși i-a hotărât-o» [391].

## 2. Condiții privitoare la săvârșitorii, la locul și la vremea oficiului Liturghiei

**a. Ritualul pregătitor înainte de începerea oficiului. b. Clericii îndreptățiți la săvârșirea oficiului. c. Locul pentru oficiul Liturghiei. d. Zilele și orele pentru oficiul Liturghiei. e. O singură Liturghie într-o singură zi pe aceași Sfântă Masă.**

a. **Ritualul pregătitor înainte de începerea oficiului.** Capitolul intitulat în *Liturghier* «Rânduiala dumnezeieștii Proscomidii» se referă la reguli și la lucrări prin excelență pregătitoare, cum sunt cele privitoare la starea de vrednicie cerută liturghisitorilor înainte de a începe ritualul Proscomidiei, la ținuta lor exterioară, precum și la cele în legătură cu pregătirea sfintelor daruri. Acest caracter de pregătire se păstrează până la finele capitolului care se încheie cu regulile pe care trebuie să le observe sfințiții slujitori pentru pregătirea lor înainte de a începe oficiul Liturghiei propriu-zise.

Având să se angajeze de aci înainte într-o acțiune și rugăciune continuă, în strânsă legătură cu credincioșii, pentru a ajunge la uniune și comuniune cu Dumnezeu prin Fiul Său, preotul recurge în primul rând la ajutorul divin, pentru a putea împlini acest urcuș duhovnicesc. Astfel, terminate fiind lucrările manuale și ritualul Proscomidiei și după apolisul Utreniei, sau după slujba Ceasului al șaselea, dimineața, dacă Utrenia s-a făcut seara la priveghere, liturghisitorii se închină mai întâi în fața Sfintei Mese, rostind apoi în taină și cu adâncă pătrundere scurtele rugăciuni prescrise de rânduiala din *Liturghier*.

Fără îndoială, pentru realizarea liturgică a misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu și a întregii Sale activități mântuitoare (predica, jertfa, învierea și înălțarea Sa la ceruri), prin imnele, rugăciunile și acțiunile din care este alcătuit oficiul Liturghiei, slujitorilor ei le este necesară o desăvârșită curăție lăuntrică și o vie sensibilitate pentru

390. Dom M. Festugière, *Qu'est ce que la liturgie*, Paris, 1914, p. 70.
391. Vaucher, *De la théologie pratique*, 1893, p. 84.

lucrurile divine. De aceea, în pragul oficiului Liturghiei, ei se silesc să suie încă o treaptă pe scara perfecțiunii lor spirituale, concentrându-se și înălțându-se cu duhul spre cele de sus, prin câteva rugăciuni scurte. În primul rând, pentru că «toată darea cea bună și tot darul desăvârșit vine de sus, de la Părintele luminilor» (Iacob 1, 17), ei se îndreaptă spre Dânsul prin rugăciunea «Împărate ceresc...»[392], invocând sălășluirea Duhului lui Dumnezeu în sufletele lor, pentru a împlini prin puterea Sa sfințitoare insuficiențele purității unor slujitori luați dintre muritori.

În sfântul oficiu liturghisitorii îndeplinesc rânduiala sfinților îngeri din ceruri. De aceea, după prima rugăciune, ei se alătură acestora, rostind de două ori, în taină, doxologia care a răsunat prin graiurile cetelor îngerești la nașterea Domnului, în peștera din Betleem : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire» (Luca 2, 14). Se afirmă în acest chip, ca într-un moto, că Liturghia se săvârșește în primul rând spre slava lui Dumnezeu, ea fiind forma desăvârșită a cultului creștin de laudă și de adorație, de mulțumire și de mărturisire a pocăinței și a cererilor comunității ce se îndreaptă către Dumnezeu prin mijlocirea Fiului Său, Care se roagă cu noi și pentru noi în Liturghie. Pe de altă parte, ca urmare sau rod binecuvântat al Liturghiei este pacea de sus, ce se revarsă prin ea în sufletele și viața credincioșilor, «pentru că El (Iisus) este pacea noastră, El Care a făcut din două lumi una, surpând zidul despărțitor de la mijloc, adică vrajba» (Efes. 2, 14).

Pentru un cult atât de desăvârșit și dumnezeiesc, cum este Liturghia, rugăciunile și imnele nu-și pot găsi formele potrivite decât în textele inspirate ale Sfintei Scripturi. Deja în rugăciunea a șaptea de la Utrenie preotul este nevoit să mărturisească insuficiența intențiilor noastre și a limbajului comun, recunoscând că «a ne ruga precum se cuvine nu știm, de nu ne vei îndrepta Tu, Doamne, cu Duhul Tău cel Sfânt». Este tocmai ceea ce sublinia Sfântul Apostol Pavel, că «nu știm să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul însuși mijlocește pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. 8, 26). De aceea, liturghisitorii, după ce la început au invocat sălășluirea Duhului lui Dumnezeu întru ei, își încheie pregătirea rostind stihul 16 din Psalmul 50, prin care își exprimă nădejdea că rugăciunile ce se vor înălța la Liturghie spre lauda Domnului, vor fi inspirate de Duhul Său cel Sfânt : «Doamne, buzele mele le vei deschide și gura mea va rosti lauda Ta». Ei mărturisesc în acest chip că slujba lor de liturghisitori este un har și un dar din partea lui Dumnezeu.

Ca un semn de respect și de iubire față de Mântuitorul, preotul sărută apoi Sfânta Evanghelie, crucea și Sfânta Masă, iar diaconul, sărutând numai marginea Sfintei Mese, anunță îndată preotului, în taină,

392. Începând din Duminica Învierii și până la sărbătoarea Înălțării, în loc de «Împărate ceresc...» se zice de trei ori troparul «Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând...».

că a sosit vremea să înceapă slujba Sfintei Liturghii și, ca atare, cere binecuvântarea necesară pentru a-și îndeplini serviciul său : «Vremea este a face (καιρὸς τοῦ ποιῆσαι) Domnului (Ps. 118, 126) ; binecuvintează, părinte». Preotul îl binecuvintează cu formula din *Liturghier* («Binecuvântat este Dumnezeul nostru...»), iar diaconul, dintr-un sentiment de smerenie și ca o mărturisire despre puținătatea vredniciei sale omenești pentru îndeplinirea unei slujbe divine, apelează la preot : «Roagă-te pentru mine, părinte», iar preotul îl întărește, chemând sprijinul Domnului : «Să îndrepteze Domnul pașii tăi spre tot lucrul bun». Diaconul, cerând din nou să nu fie uitat de preot în rugăciunile sale («Pomenește-mă, părinte !)», acesta îi răspunde : «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Răspunzând «amin», diaconul se închină și ieșind din altar, prin ușa de miazănoapte, merge în mijlocul bisericii și stând cu fața spre răsărit, se închină de trei ori, zicând : «Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta».

b. **Clericii îndreptățiți la săvârșirea oficiului.** Se înțelege deci că oficiul Liturghiei nu poate fi îndeplinit de mireni ori de slujitorii bisericești inferiori și nici chiar de diacon singur, ci numai de preotul și arhiereul canonic, adică hirotoniți după rânduiala Bisericii Ortodoxe și anume rânduiți la bisericile din parohiile și eparhiile respective, potrivit sfintelor canoane. De asemenea, nu pot săvârși Sfânta Liturghie clericii care se află sub impedimente sau pedepse canonice, ca de exemplu : suspendare pe termen determinat, depunere din treaptă și caterisire [393]. Oficiul ei nu este lăsat, pe de altă parte, la libera inspirație a liturghisitorului, ci trebuie îndeplinit conform formularelor aprobate și recunoscute oficial în Biserica Ortodoxă.

c. **Locul pentru oficiul Liturghiei ; Antimisul.** Dat fiind caracterul de înaltă sfințenie al misterului (Sfintelor Taine) ce se săvârșește în Liturghie, precum și nota de solemnitate demnă în care se desfășoară acțiunea ei, s-a stabilit regula ca Liturghia să nu fie oficiată prin case, cum se îngăduie la nevoie pentru unele din celelalte Sfinte Taine, ci numai într-un locaș sfânt, anume destinat acestui scop. «Precum Scriptura nu îngăduie, zice Sfântul Vasile cel Mare, să se aducă în sanctuar nici un vas din uzul comun, tot așa nu se cuvine să fie celebrate cele sfinte într-o casă obișnuită. În Scriptura Veche, aceasta este categoric interzis, dar chiar în cea Nouă (Matei 12, 6 ; I Cor. 11, 22, 23) suntem instruiți ca, precum nici în biserică nu trebuie să aibă loc o cină obișnuită, tot așa Cina Domnului să nu se facă într-o casă obișnuită...» [394].

393. Canoanele 28 Apostolic și 4 al Sin. de la Antiohia exclud din comunitate pe clericii care, fiind caterisiți legal, ar oficia Sfânta Liturghie sau alte ierurgii bisericești.

394. *Regulae brevius tract.*, Interrog. 310, P. G., XXXI (II), col. 1303, la Ferdinand Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, p. 126.

Pentru oficierea Sfintei Liturghii este necesară adică o biserică sau un paraclis, care, în primul rând, se cere să fie sfințite după rânduială de către arhiereu ori de delegatul său special, sau să aibă «cel puțin antimis, fără de care nici într-un chip nu poate să se aducă Jertfa cea fără de sânge»[395]. Excepție se face numai pe câmpurile de luptă în vreme de război, când nu este la îndemână o biserică și dacă preotului i s-a dat în acest scop un sfânt antimis. În al doilea rând, locașul bisericesc nu trebuie să fie în ruină, mai ales tencuielile interioare, ceea ce ar putea face să se presupună că au ajuns să sufere stricăciuni și locurile care au fost unse cu Sfântul Mir la sfințirea bisericii[396]. De asemenea, curăția sfântului locaș să nu fi suferit profanări prin vărsare de sânge provocată de arme ori de altfel de lovituri, prin orice fel de necurățenii, prin înmormântarea în biserică a unei persoane pedepsite cu afurisire, a unui eretic ori păgân sau, prin batjocorirea de către păgâni, eretici sau schismatici. În toate aceste cazuri, sfântul locaș nu mai poate fi întrebuințat pentru oficiul Liturghiei până ce nu au fost înlăturate situațiile amintite și curăția a fost restabilită prin cuvenita binecuvântare arhierească[397].

De asemenea, dacă antimisul va fi rupt, uzat sau așa de înnegrit încât să nu se mai distingă clar literele și celelalte figuri imprimate pe el, nu se cuvine a sluji Sfintele Taine pe el, ci să se schimbe cu altul nou, dat de episcopul locului. Folosirea antimiselor de hârtie nu este îngăduită[398].

*Antimisul* este o bucată pătrată de pânză de in sau de mătase, cu laturile cam de 0,60 m, care poartă imprimată pe una din fețe scena punerii Domnului în mormânt, iar pe margini, imagini ale unora din amănuntele în legătură cu Răstignirea. El se ține pe Sfânta Masă întocmit după o anumită regulă și învelit cu iliton (εἰλητόν, învelitoare, de la εἰλέω = învelesc). Antimisul se desface în timpul Sfintei Liturghii, în vederea depunerii pe el a sfintelor daruri, întocmindu-se din nou la finele slujbei.

Întrebuințarea antimisului își ridică originea la epoca de persecutare a creștinismului, când credincioșii duceau cu ei mese potrivite de lemn, metal ori din alte materiale pentru săvârșirea Sfintei Euharistii, în locuri ferite de supravegherea autorităților. S-a considerat că este mai practică folosirea unei astfel de pânze sfințite, care, la vreme de strâmtorare, se putea strânge în grabă, înfășurându-se în ea sfintele daruri. Deci de la această întrebuințare *în loc de masă*, pentru săvârșirea Sfintelor Taine, îi vine denumirea de antimens, sau antimis ἀντιμήνσιον sau ἀντιμίνσιον ; latin : antimensium).

395. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I, Răspuns la întrebarea CVII.

396. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459. Vezi mai ales Mitropolitul Iacov, *Sinopsis sau adunare de multă învățătură*, 1756, p. 13, 14.

397. *Liturghier*, cap. «Povățuiri», pgf. 4; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459.

398. *Liturghier*, ibidem.

Odată cu epoca de libertate însă, Liturghia a început să se oficieze în biserici ridicate peste mormintele martirilor sau, cel puţin, în care se aşezau sub Sfânta Masă părticele din moaştele lor, ca o respectare a practicii din epoca primară, când Sfânta Euharistie se săvârşea în catacombe, pe mese aşezate la mormintele acelora, mese care, de fapt, erau lespezile de peste aceste morminte. Numai pietatea genuină a primilor creştini a putut fi atât de sfânt inspirată alegând pentru săvârşirea pomenirii morţii Domnului mormintele acelora care şi-au jertfit viaţa din iubire pentru El. În noile condiţii ale vieţii bisericeşti, folosirea antimiselor devenea însă de prisos, idee care a găsit teoretic expresie în părerile unora dintre teologii, canoniştii şi ierarhii din cursul evului mediu[399]. În bisericuţele sau paraclisele din casele particulare, care nu fuseseră sfinţite de episcopi şi la construirea cărora nu fuseseră aşezate sfinte moaşte, se înţelege însă că întrebuinţarea antimiselor constituie o condiţie de rigoare pentru a se putea oficia Liturghia. După părerea lui Balsamon, obligativitatea antimiselor a fost introdusă în legătură sau cu privire la aceste paraclise. Antimisele, purtând în căptuşeala lor părticele de sfinte moaşte şi fiind sfinţite cu un ceremonial la fel cu cel pentru Sfânta Masă[400], înlocuiau astfel actul sfinţirii acelor bisericuţe sau paraclise[401]. Cum însă iconoclaştii introduseseră obiceiul nu numai de a consacra biserici fără a aşeza sfinte moaşte sub Sfânta Masă, ci chiar de a le arunca din bisericile în care fuseseră puse, s-a stabilit de atunci regula de a avea antimise chiar la bisericile sfinţite după rânduială de către episcopi, cu punere de sfinte moaşte sub prestol, ca o măsură împotriva oricărei posibilităţi de a se aduce Jertfa euharistică pe mese care nu aveau sfintele moaşte[402]. În acest chip, aflarea Sfântului Antimis pe Sfânta Masă constituie un document că există aprobarea episcopului ca în biserica respectivă să se oficieze Jertfa liturgică. De aceea, pe antimisul fiecărei biserici sunt înscrise numele hramului şi al localităţii bisericii că-

---

399. Astfel, la întrebarea episcopului Constantin Cabasila, Ioan, episcopul Ciprului (veac. al XII-lea), răspunde că într-o biserică ce nu a fost sfinţită după rânduială, Sfântul Antimis suplineşte ceea ce-i lipseşte din această cauză (*Sintagma Ateniană*, V, p. 414). De asemenea, în legătură cu chestiunea dacă antimisele sunt necesare oricărei biserici, Manuel al II-lea, patriarhul Constantinopolului (1243—1255), zice că «antimisele nu trebuie puse pe fiecare Sfântă Masă, ci numai pe acelea despre care nu se ştie dacă au fost sfinţite sau nu, deoarece antimisele înlocuiesc Sfintele Mese sfinţite, şi ele nu sunt necesare acolo unde se ştie că există mese sfinţite» (*Sintagma Ateniană*, V, p. 116). Aceeaşi teză este susţinută şi de Matei Vlastare, când afirmă că «antimisele se pun propriu-zis pe acele mese care nu au fost consacrate prin actul sfinţirii» (*Sintagma Ateniană*, VI, p. 81). Vezi la Nicodim Milaş, *Comentariu la canonul 31 al Sinodului Trulan*, *op. cit.*, tom. I, part. II, p. 396.

400. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre târnosirea sfintei biserici*, cap. 127: «...şi toate se fac deplin la antimise, ca şi la dumnezeiasca masă, pentru că şi fiecare din antimise este Sfântă Masă».

401. *Sintagma Ateniană*, II, p. 372, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 335.

402. Balsamon, *Comentariu la can. 7 al Sinod. VII Ecumenic*; *Sintagma Ateniană*, II, p. 582, la Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 396.

reia îi este destinat, precum şi semnătura episcopului care l-a dat. În consecinţă, ridicarea antimisului de la o biserică înseamnă încetarea dreptului de a se mai face Liturghia într-însa, deşi se găsesc sfinte moaşte în prestolul ei.

După Isidor Pelusiotul († 636), ilitonul aminteşte năframa cu care a fost înfăşurat capul Mântuitorului, când a fost pus în mormânt şi pe care, după înviere, Apostolii au văzut-o «învăluită într-un loc deosebit» (Ioan 20, 7), iar antimisul simbolizează giulgiul cu care a fost acoperit tot atunci trupul Domnului[403]. Întrucât însă întrebuinţarea antimisului este aceeaşi ca şi a Sfintei Mese, s-ar putea spune că el închipuie mai degrabă mormântul Mântuitorului[404], mai cu seamă în anumite momente ale oficiului.

d. **Zilele şi orele pentru oficiul Liturghiei.** Liturghia se poate săvârşi în oricare din zilele săptămânii, cu excepţia zilei de vineri din săptămâna Sfintelor Patimi, când nu se oficiază nici un fel de Liturghie. După o practică stabilită în unele locuri, nu se obişnuieşte, de asemenea, să se facă Liturghie nici în zilele de miercuri şi vineri din săptămâna brânzei, şi nici luni şi marţi în prima săptămână a Postului mare, Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite[405].

Cele trei formulare ale Liturghiei din uzul Bisericii Ortodoxe sunt programate astfel în cursul anului :

— *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* se oficiază de zece ori, şi anume : în ziua de întâi ianuarie, când se serbează şi amintirea autorului ei ; în primele cinci duminici ale Postului Păresimilor, în joia şi sâmbăta din ultima săptămână a acestui din urmă post, precum şi în ajunurile sărbătorilor Naşterii şi Botezului Domnului[406].

— *Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite,* deşi canonul 52 al Sinodului Trulan autorizează săvârşirea ei «în toate zilele Patruzecimii, afară de sâmbete şi duminici şi de sfânta zi a Bunăvestirii», totuşi ea se practică numai în miercurile şi vinerile acestui din urmă post, precum şi în primele trei zile din ultima săptămână a postului Patruzecimii, dacă în nici una din aceste zile nu se întâmplă sărbătoarea Bunăvestirii şi afară de Vinerea Sfintelor Patimi, care este zi aliturgică.

---

403. *Epistolarum,* lib. I, epist. 123. Dorotheo Comiti, P. G., LXXVII, col. 264—265. La Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 200, n. 5 şi p. 255, n. 4.

404. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic,* P. G., XCVIII, col. 420 C; cf. şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 501.

405. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu,* întreb. 56. Vezi şi *Triod,* ediţia Bucureşti, 1946, p. 74, col. 2; cf. şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 457, n. 4.

406. Dacă însă aceste două ajunuri se întâmplă să fie sâmbăta sau duminica, în loc de a se oficia în zilele de ajun Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, ea se săvârşeşte duminică şi respectiv luni, în care cade una din cele două sărbători ale Naşterii sau Botezului Domnului, iar nu în cele două ajunuri când se săvârşeşte Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur (Cf. *Tipicul bisericesc...,* Cernica, 1925 şi alte ediţii, precum şi *Liturghierul,* Bucureşti, 1956, p. 179 şi ediţia 1967, p. 173).

— În toate celelalte zile din cursul anului, care nu sunt destinate Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare ori celei a Darurilor mai înainte sfințite, se oficiază *Liturghia de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur*, care poate fi astfel considerată ca Liturghia normală sau uzuală a Bisericii Ortodoxe [407].

În primele zile ale istoriei Bisericii, Sfânta Euharistie se săvârșea zilnic în comunitatea ierusalimiteană (Fapte 2, 46); totuși, încă de atunci se constată că zi liturgică prin excelență a fost considerată duminica [408]. Numărul zilelor liturgice din cursul săptămânii a început să sporească încă din veacul al III-lea, ajungând la patru: miercuri, vineri, sâmbătă și duminică [409], precum și sărbătorile fixe în amintirea martirilor.

În practica actuală, preoții de la bisericile parohiale sunt datori a sluji Sfânta Liturghie în fiecare duminică și sărbătoare mare, precum și în fiecare sâmbătă, după cum se prescrie în *Liturghier* (cap. «Povățuiri», pgf. 10).

Precum s-a menționat mai înainte, Liturghia nu se oficiază după Utrenia de la priveghere, ci numai după cea din cursul dimineții. În ceea ce privește ora sau vremea din zi pentru oficiul Liturghiei, ea a fost fluctuabilă în epoca persecuțiilor, noaptea sau ziua, după locuri și împrejurări. În tot cazul, precum se poate deduce din *Epistola lui Pliniu cel Tânăr către împăratul Traian* (X, 97), precum și din *Apologia întâi* a Sfântului Iustin Martirul și Filozoful (LXVII, 7), se poate spune că se stabilise destul de timpuriu ca Sfânta Liturghie să fie celebrată în zorii zilei sau chiar în dimineața zilei de duminică. O dată cu libertatea Bisericii însă, oficierea Liturghiei în dimineața duminicii apare ca o practică generală [410], iar din scrierile veacului al V-lea rezultă că ea începea la ora a treia (adică ora 9 a.m., în orarul modern) [411]. În veacul al

---

407. Începând din anul 1886, în Biserica din insula Zanthe s-a introdus obiceiul săvârșirii Liturghiei Sfântului Apostol Iacob o dată pe an, și anume la data de 23 octombrie, când se prăznuiește amintirea acestui Sfânt Apostol. Practica aceasta a fost adoptată și de Biserica din Ierusalim în anul 1900, iar după aceea și de Biserica Ortodoxă din insula Cipru, precum și de Biserica din Grecia. Cf. Severianus Salaville, *Eusebii Renaudot disertatio inedita de liturgiis orientalibus*, ed. II, Roma (*Ephemerides liturgicae*), 1938, p. 34.

408. Fapte 20, 7 ș. a.; I Cor. 16, 2; *Epistola lui Barnaba*, XV, 9; *Didahia celor doisprezece Apostoli*, XIV, 1; *Apologia întâi* a Sf. Iustin Martirul și Filozoful,

409. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către Patricia Caesaria*, P. G., XXXII, col. 484 B; Fer. Augustin, *Epistola* LIV, 2, P. L., XXXVI, col. 200; *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*... (ed. W. Haereus, Heidelberg, 1929; XXVII, 6, p. 35); Can. 49 al Sin. din Laodiceea, *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 59; cart. V, 15, 20; cart. VII, 23; cart. VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea credinței*, cap. 24, P. G., XLII.

410. Ca, de exemplu, la Ierusalim, în veacul al IV-lea. Vezi *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, XXV, 1, în *op. cit.*, p. 31.

411. După mărturiile lui Sidon Apollinaire, Grigorie de Tours și Sf. Grigorie cel Mare. Vezi la A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 28.

XIV-lea, Matei Vlastare consideră indicată această oră prin însuşi simbolismul numărului, şi anume că «ora care poartă numele Treimii dumnezeieşti se cuvine să fie sfinţită prin săvârşirea lucrării sfinte spre slava lui Dumnezeu cel în trei persoane» [412].

Liturghia în timpul nopţii şi anume în a doua parte a ei rămâne o excepţie, mărginită la câteva sărbători şi practici locale, precum rezultă din lămuririle date de patriarhul constantinopolitan Paisie I (veacul al XVII-lea), în *Epistola către Biserica Moscovei*. «În privinţa întrebării despre timpul Liturghiei, explica el, spunem că faceţi bine că o începeţi de la ceasul al treilea, precum este datoria. Însă aceasta nu este fixată aşa ca şi cum nu am avea voie a celebra Sfânta Liturghie decât numai la ceasul al treilea. Căci şi în ziua cea mare şi sfântă a Paştilor şi în zilele Naşterii lui Hristos şi a Arătării Domnului se face Liturghie fiind încă noapte ; şi în Joia şi în Sâmbăta cea mare am apucat a liturghisi către seară, din cauza oare căror misterii ale acestor zile, despre care nu vom vorbi aici ; şi nu puţine mânăstiri fac Sfânta Liturghie la o oră deosebită. Pentru aceea, vor fi timpuri când, pentru o anumită pricină importantă, va trebui a liturghisi şi înainte de ceasul al treilea, precum obişnuim şi noi în bisericile noastre, căci binecuvântarea Sfântului Duh nu este determinată de timp» [413]. Povăţuirile din *Liturghier* dau indicaţii în acelaşi sens şi în plus cu câteva precizări. «Vremea slujbei», citim aci, «după obiceiul cel vechi al Bisericii, este ceasul al treilea din zi, iar, de va fi trebuinţă, se poate săvârşi Sfânta Liturghie ori mai târziu, ori mai de dimineaţă, însă nu mai înainte de a se lumina de ziuă, nici după masă... Abatere de la aceasta face Biserica în zilele în care se cade a se sluji după amiază, dar mai ales când Liturghia se săvârşeşte împreună cu Vecernia, adică în Postul mare, când se face Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, apoi în Sâmbăta cea mare [414], în ajunul Naşterii Domnului, al dumnezeieştii Arătări şi în ziua Cincizecimii» *(Liturghierul,* cap. «Povăţuiri», pgf. 3). Totodată trebuie să adăugăm şi cazul când Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se combină cu Vecernia la sărbătoarea Bunăvestirii, în toate acele zile în care se face slujba ceasurilor Păresimilor [415].

---

412. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

413. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *Novaia Scrijali* (Tabla nouă), 1870, p. 151, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

414. E locul să adăugăm şi Joia cea Mare. Regulile de tipic prevăd începerea serviciului la ceasul al optulea (ora 2 p.m.) în Joia Mare din săptămâna Sfintelor Patimi, iar în Sâmbăta din ajunul Paştilor, la ceasul al zecelea (ora 4 p.m.), punându-se în «purtarea de grijă a eclesiarhului, ca atunci când se va sfârşi Liturghia să fie ceasul al doilea din noapte» (ora 8 p. m.). Vezi *Tipicul cel Mare (Tipicon despre cel elino-slovenesc,* Tipografia Sf. Mitropolii din Iaşi, 1816, p. 569). Cf. şi instrucţiunilor de la finele *Liturghierului*, intitulate *Povăţuiri*, cap. III.

415. Vezi la finele *Triodului : Tipic din capitolele lui Marco,* lit. T.

Luând ca punct de orientare principiul stabilit de tradiție in regulile de mai sus, ora exactă pentru oficierea Sfintei Liturghii este determinată în diferitele Biserici Ortodoxe naționale prin dispozițiile autorității bisericești, în raport și cu condițiile legate de punctele geografice, precum și de felul de organizare a vieții locale. Fără îndoială, ora sau vremea din zi pentru oficiul Sfintei Liturghii trebuie respectată constant și consecvent îndeosebi în comunitățile parohiale, aceasta fiind în interesul orientării credincioșilor în legătură cu participarea lor la serviciul divin.

e. **O singură Liturghie într-o zi pe aceeași Sfântă Masă.** Este necesar să adăugăm însă că preotul nu poate săvârși Liturghia decât o singură dată în aceeași zi. Binația, adică oficierea Liturghiei a doua oară într-o zi, la unul și același jertfelnic, reprezintă o practică specifică Bisericii Romano-Catolice, în care se găsea generalizată încă din prima parte a evului mediu [416].

Regula admisă în Biserica Ortodoxă a Răsăritului, de a se săvârși într-unul și același sfânt locaș numai o Liturghie pe zi, se inspiră din ideea unicității Jertfei Mântuitorului pe Golgota. Precum demonstra Fotie, «dreapta judecată și cunoașterea exactă a lucrurilor permit ca preotul să aducă o singură dată pe zi Jertfa cea fără de sânge, iar nu de mai multe ori. Căci dacă nu este îngăduit să se săvârșească a doua Jertfă pe un singur altar, cu atât mai mult nu este slobod ca preotul să slujească de două ori într-o zi, fiindcă și Hristos, Arhiereul cel adevărat și Dumnezeu, s-a jertfit nu de mai multe ori într-o zi, ci o singură dată. Prin urmare, cel care liturghisește de mai multe ori într-o zi lasă să se înțeleagă că Hristos s-a răstignit tot de atâtea ori și cade de la credința cea dreaptă a celor cu adevărat creștini, precum și toți aceia care stau în comuniune cu el. Căci un astfel de om nu crede în Cel Care s-a răstignit o singură dată într-o zi pentru mântuirea oamenilor, ci în altcineva care a pătimit de mai multe ori, ba chiar de nenumărate ori și nu a putut împlini iconomia patimii. Știm deci că preotul și cele ce se ierurghisesc de el sunt întocmite limpede după chipul Celui ce a pătimit pentru noi. Se cuvine, așadar, a se păzi cu exactitate însușirile caracteristice ale chipului adevărului, dacă e să desemnăm natura adevărului» [417].

Pe aceeași linie și pentru aceleași temeiuri această practică s-a aplicat necurmat în Biserica Ortodoxă, precum sublinia, de asemenea,

---

416. Deja patriarhul Fotie imputa latinilor că «preoții lor fac Liturghie de trei ori și de patru ori în aceeași biserică și chiar în orice loc...». În opusculul atribuit lui Fotie, îndreptat împotriva *«francilor și a celorlalți latini»*. Vezi J. Hergenroether, *Monumenta graeca ad Photium*, Ratisbonnae, 1869, p. 11—12.

417. La J. Hergenroether, *op. cit.*, p. 68.

în veacul al XVII-lea Mitrofan Kritopulos : «Noi nu slujim Sfânta Liturghie de mai multe ori pe zi în aceeaşi biserică şi nici nu avem mai multe sfinte mese în aceeaşi biserică, ci câte una singură de fiecare, din piatră de marmură. Căci şi Hristos unul este, piatra cea adevărată din capul unghiului. Iar pentru că nu s-a răstignit de mai multe ori în lume, ci o dată în toată veşnicia cea de la început până la sfârşit, faţă de care fiecare zi este ca o icoană a veşniciei, iar fiecare biserică o icoană a lumii, tot aşa şi noi slujim Cina Domnului nu de mai multe ori pe zi, ci o singură dată pe fiecare zi, în fiecare biserică... O dată pe zi facem aceasta şi nu mai mult» [418].

Documentaţiile acestor doi teologi sunt astfel rezumate în capitolul «Povăţuiri» din *Liturghier* : «...Se cuvine preotului să ştie că numai o Liturghie într-o zi, la o Sfântă Masă, este dator a săvârşi ; că această unime a Sfintei Jertfe înseamnă numai o moarte a lui Hristos, pe care o dată a luat-o pentru noi, şi numai o Patimă a Lui, pe care o dată a răbdat-o pentru noi» [419].

## LITURGHIA CATEHUMENILOR

**1. Scurte consideraţii preliminare. 2. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor. 3. «Vohodul mic» sau «Intrarea mică» şi momentele următoare din Liturghia catehumenilor**

### 1. Scurte consideraţii preliminare

Prima parte a Liturghiei propriu-zise sau, dacă se ia în considerare şi serviciul pregătitor al Proscomidiei, se poate spune a doua parte a Liturghiei în general, poartă numele de *Liturghia catehumenilor.*

În liniile fundamentale ale planului ei, Liturghia catehumenilor îşi urcă originea la veacul apostolic, găsindu-se într-o vădită analogie de structură cu serviciul divin al sinagogii. Documentele nu ne procură rânduiala din primele trei veacuri a acestei părţi din Liturghie. Din menţiunile făcute însă incidental în diferite scrieri [420], se poate vedea că în rânduiala ei intrau citiri din Sfânta Scriptură şi predica, cântări şi rugăciuni.

---

418. Mitrofan Kritopulos, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ion Mihălcescu, Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtegsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 226.

419. A se vedea mai pe larg studiul nostru *Binaţia Liturghiei*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3—6. p. 125—136.

420. I Tes. 5, 27; Col. 3, 16 şi 4, 16; Fapte 13, 15; I Cor. 14, 26; Ef. 5, 19; *Didahia celor 12 Apostoli*, IX, 2, 3; X, 2, 5; Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi*, 67; Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 14 (P. G., IV, col. 337); Origen, *Omilia I la Facere*, P. G., XII, col. 160 (vezi şi col. 1012); Sf. Ciprian, *De moralitate*, I; Tertulian, *De praescript. haeretic.*, 40. 41; cf. *Apologeticum*, 39 (P. L., col. 469) etc.

Se pare că la început acest serviciu divin avea o existență autonomă, săvârșindu-se adică independent de Sfânta Euharistie. Atunci însă când avea loc Liturghia euharistică, cum era de pildă duminica, ea era precedată de Liturghia catehumenilor, care se unea cu cea dintâi [421]. Am putea chiar spune că, foarte de timpuriu, acest serviciu divin neliturgic în sens strict a devenit în chip inseparabil partea premergătoare a *Liturghiei euharistice*. În veacul al II-lea, o astfel de stare de fapt se găsea definitiv realizată [422]. Totuși, în tradiția veacului al IV-lea, distincția sau mai bine-zis separația între cele două părți ale Liturghiei — a catehumenilor și a credincioșilor — nu era încă o idee complet perimată, cel puțin în practica ierusalimiteană. Astfel, în însemnările peregrinei Aetheria se face mențiune că Liturghia catehumenilor avea loc în biserica Golgotei, ridicată pe locul răstignirii Domnului, iar Liturghia euharistică se săvârșea în biserica Învierii, înălțată pe locul Sfântului Mormânt [423]. Judecând după un scurt pasaj al uneia din cuvântările Fericitului Augustin [424], s-ar putea spune că situația nu era alta nici în Biserica Africii de Nord, Jertfa liturgică făcându-se în altă biserică decât aceea în care avusese loc Liturghia catehumenilor.

Numirea de Liturghia catehumenilor i s-a dat datorită faptului că la această parte a serviciului divin puteau să asiste și catehumenii, adică cei ce se pregăteau în vederea primirii Botezului. Această primă parte a Liturghiei avea deci ca scop edificarea comunității, adică dezvoltarea credinței și a spiritualității creștine prin instruirea în adevărurile evanghelice. Caracterul didactic predominant al elementelor ce o compuneau corespundea, de altfel, cât se poate de potrivit scopului de pregătire a celor ce aveau să fie inițiați mai târziu în Tainele Bisericii. Categoriile de penitenți și energumenii care, în urma unor rugăciuni speciale, erau concediați la sfârșit în rând cu catehumenii, împărtășeau numai sub raportul moral și vremelnic starea catehumenilor. Întocmirea rânduielii acestui serviciu îi avusese însă în vedere îndeosebi pe cei care se pregăteau pentru botez. De aceea, numirea respectivei părți a Liturghiei nu se referă decât la ei.

---

421. Dom Fernand Cabrol, *Les origines liturgiques...*, p. 132, 334, 335, 338 și *Le livre de la prière antique*, Tours, VI-è éd., 1920, p. 83.

422. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia* I, cap. 67.

423. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta...*, op. și ed. cit., cap. XV. Cf. și L. A. Molien, *La prière de l'Église*, I, Paris, 1924, p. 23, n. 5.

424. «Această cuvântare este de ajuns, zilele sunt scurte și trebuie să terminăm într-o biserică mai mare». *Sermo* CCCXXV, P. L., I, col. 1449; «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», I, col. 633 și L. A. Molien, *op. cit.*; A. Harnack (*Ueber den Ursprung des Lectorats*, T. U. II, V, p. 57—100), pornind de la constatarea că clerul se folosea în prima parte a Liturghiei de veșmintele din viața de toate zilele, conchide că Liturghia catehumenilor pare să nu fi avut caracterul unui rit sacru, chiar după ce s-a unit cu Liturghia euharistică. La Joannes Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, partea I, p. 44.

Privită în structura ei actuală, Liturghia catehumenilor constă din următoarele momente principale :

a) Partea de la început (ἔναρξις), care începe cu binecuvântarea preotului şi ţine până la intrarea cea mică ;

b) Intrarea cu Evanghelia, numită şi vohodul cel mic sau intrarea cea mică, ori prima intrare (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελίου, ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος);

c) Imnul trisaghion (ὁ τρισάγιος — subînţeles ὕμνος — sau τὸ τρισάγιον);

d) Lecturile (τὰ ἀναγνώσματα, αἱ ἀναγνώσεις);

e) Rugăciunile după Evanghelie şi sfârşitul Liturghiei catehumenilor.

## 2. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor

**a. Formula de binecuvântare. b. Ectenia mare. c. Antifoanele. d. Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei**

a. **Formula de binecuvântare.** În raport cu imaginea ei primară din *Constituţiile Apostolice* (cartea II, 57 şi cartea VIII, 5—9), Liturghia catehumenilor poartă în forma ei de astăzi urmele unor adaptări şi sistematizări care se resimt cu deosebire în partea ei de la început. Scrierile dintre veacul al IV-lea şi al VI-lea[425] mărturisesc unanim că Liturghia catehumenilor se deschidea prin intrarea episcopului împreună cu preoţii, adică imediat înainte de a începe lecturile biblice. Deci toată partea oficiului de astăzi, începând de la ectenia cea mare şi până la intrarea cea mică (vohodul mic), apare ca un adaos de mai târziu.

În starea actuală, începutul Liturghiei catehumenilor se desfăşoară în concordanţă cu regulile înscrise în *Constituţia patriarhului Filotei.*

Dialogul liturgic descris mai înainte, în care diaconul atrage atenţia preotului că a sosit momentul să înceapă slujba, are un caracter intim deoarece el se desfăşoară în taină şi numai între liturghisitori. În chip public însă începutul Liturghiei este semnalat solemn de diacon (când este), prin formula rostită cu glas înalt în mijlocul bisericii, formulă prin care cere binecuvântarea preotului : «Binecuvintează, părinte». Preotul, aflându-se în faţa Sfintei Mese, răspunde de asemenea cu glas : «Binecuvântată este împărăţia : a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor», făcând în acelaşi timp semnul crucii cu Sfânta Evanghelie peste antimis ; preotul subliniază prin acest semn că în Liturghie se actualizează în forme ceremoniale moartea pe cruce, adică Jertfa Domnului, până ce El iarăşi va veni (I Cor. 11, 26). În lipsă de diacon, începutul Liturghiei se face direct de către preot, prin însăşi rostirea formulei de binecuvântare.

425. Locurile din izvoarele indicate de J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 432—434.

În limbajul liturgic față de Dumnezeu, verbul «a binecuvânta» (εὐλογεῖν) înseamnă «a slăvi», «a lăuda»[426]. Începutul Liturghiei este marcat deci printr-o formulă de slăvire sau de laudă a lui Dumnezeu. «Firea și logica lucrurilor impun», de altfel, precum remarca Nicolae Cabasila, «slăvirea lui Dumnezeu la începutul Liturghiei. Căci îndată ce ne apropiem de Dumnezeu, ne dăm seama de slava Lui cea neapropiată și de puterea și de măreția Lui, din care decurg uimirea și admirația și altele asemenea față de El, iar aceasta este tocmai slăvirea»[427]. Negreșit, este o chestiune de cuviință și de pietate religioasă ca, înainte de exprimarea dorințelor și a cererilor noastre în ecteniile și rugăciunile ce urmează, să omagiem puterea și slava lui Dumnezeu, mărturisind astfel admirația și credința noastră în atotputernicia Lui, care este vistieria tuturor bunătăților, de trebuință vieții noastre vremelnice și veșnice.

Formula de binecuvântare de la începutul Liturghiei, comună de altfel oricărei Sfinte Taine, este una dintre cele trei formule de binecuvântare pe care le întâlnim în cursul serviciilor bisericești. Prin ea slăvim pe Dumnezeu, nu numai în unimea ființei, potrivit concepției Vechiului Testament, și nici numai în treimea persoanelor exprimate general, ci într-o formă cu dezvoltare mai pompoasă, distingând după nume persoanele Sfintei Treimi. Slăvim astfel pe Dumnezeu contemplat într-unul din principalele Sale atribute sau însușiri, și anume în suveranitatea absolută a lui Dumnezeu-Tatăl, Creatorul și deci Stăpânul existenței («Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute») ; a lui Dumnezeu-Fiul, «prin Care toate s-au făcut», întemeietorul împărăției mesianice, al cărei început a fost hotărât odată cu făgăduința Tatălui făcută primilor oameni în vederea mântuirii și a surpării puterii lui Satan ; a lui Dumnezeu-Duhul Sfânt «de viață făcătorul... Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit», desăvârșitorul împărăției mesianice, așezată în lume prin întruparea, lucrarea și Jertfa Fiului trimis de Tatăl. «Deci», precum se exprima Sfântul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, «cele ce se săvârșesc aici fiind mistagogia întrupării Domnului, Treimea trebuie să strălucească și să fie propovăduită la începutul Liturghiei. Dumnezeu este slăvit de puterile cele de sus cu întreită sfințenie și de oameni este binecuvântată împărăția lui Hristos, Care a prădat iadul cu puterea Dumnezeirii Sale și pe noi ne-a dezrobit»[428]. La această formă de slăvire, credincioșii se asociază prin răspunsul «amin» (așa să fie).

b. **Ectenia mare.** În oficiul ce se desfășoară în această parte de la începutul Liturghiei distingem rugăciuni publice și rugăciuni rostite în taină de liturghisitori, precum și imne intonate la strană sau de corul credincioșilor. În rândul celor dintâi intră ecteniile și ecfonisele.

426. A se vedea Gerhard Kittel (în colaborare), *op. cit.*, vol. II, p. 751—753.
427. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 392.
428. *Theoria mistica*, P. G., XCVIII, col. 401 B.

Astfel, după răspunsul «amin», diaconul, în locul unde se află, ori, în lipsa lui, preotul în altar, înaintea Sfintei Mese, începe *ectenia mare*.

Aşa precum rezultă din însemnarea etimologică a cuvântului grec ἐκτενής, ὁ, ἡ (întins, prelung, stăruitor, necurmat), ectenia mare, privită în toate formele ei, este o rugăciune întinsă sau prelungită şi stăruitoare, fiind stilizată sub formă de îndemnuri («...Domnului să ne rugăm», «...la Domnul să cerem», «Să plinim rugăciunile noastre...», «Să zicem toţi...» etc.), în care intenţiile sau obiectivele rugăciunii sunt grupate şi enunţate succesiv în auzul credincioşilor, care participă la ea prin răspunsurile «Doamne miluieşte», «Dă, Doamne», «Ţie, Doamne», şi «Amin», corespunzătoare adică sensului îndemnurilor respective din ectenie. În limbajul liturgic din Biserica Ortodoxă Română, termenul de «ectenie» este o denumire generică, întrebuinţată fără distincţie pentru toate formele acestei rugăciuni, pe care însă *Liturghierul* grec le desemnează prin termeni tehnici diferiţi. Titlul de «ectenie», *Liturghierul* grec îl dă astfel în general tuturor compoziţiilor de acest gen, care se deschid cu îndemnurile : «Să zicem toţi...», «Să plinim rugăciunile noastre...», sau cu cererea «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...» ; celelalte însă sunt desemnate cu termenul colectiv de «cereri» şi «rugăciuni» (αἰτήσεις şi δεήσεις). Fiecare în parte din toate aceste compoziţii menţionate până acum apare ca o «ectenie mică» (ἡ μικρὰ ἐκτενής), faţă de «ectenia mare» (ἡ μεγάλη ἐκτενής), sub care trebuie să înţelegem pe aceea care începe cu cererea «Mântuieşte, Doamne, poporul Tău...» (la Litie şi la Utrenie).

Ectenia de la începutul Liturghiei, comună de altfel şi începutului Vecerniei şi Utreniei, este denumită la noi *«ectenie mare»*; desigur, este socotită astfel nu atât din cauza întinderii sau lungimii ei, în care s-ar găsi formulate intenţii şi motive de rugăciune mai numeroase decât în alte genuri de ectenie, cât mai ales în comparaţie cu ceea ce îndeobşte noi numim «ectenia mică» («Iară şi iară cu pace Domnului să ne rugăm»), pentru că aceasta din urmă nu este decât o prescurtare a celei dintâi, din care împrumută începutul şi ultimele două alineate. Aceste două forme de ectenie sunt desemnate în *Liturghierul* grec cu termenul tehnic special de συναπτή (unire, legare sau înşirare de rugăciuni sau îndemnuri unul după altul), respectiv ἡ μεγάλη συναπτή şi μικρὰ συναπτή. Pentru că primele îndemnuri din ectenia mare încep cu expresiile «în pace...» (ἐν εἰρήνῃ), «pentru pacea de sus...», «pentru pacea a toată lumea...», ea mai poartă uneori în *Liturghierele* greceşti şi numirea de εἰρηνικά (slav-miroame), adică cele de pace sau privitoare la pace. Se mai întrebuinţează de asemenea şi titlul de διακονικά (diaconale), titlu ce convine, de altfel, ecteniilor de tot felul, întrucât ele formează prin excelenţă rolul diaconului. De fapt, trebuie să remarcăm că toate cele trei genuri de ectenii menţionate sub denumiri tehnice deosebite se găsesc într-o evidentă analogie, în ceea ce priveşte factura lor, aşa încât nu se greşeşte subsumându-le pe toate sub expresia generală de ectenii.

Ectenia este una din formele primare ale rugăciunii publice creștine, pe care o găsim recomandată de însuși Sfântul Apostol Pavel (I Tim. 2, 1—2), iar întrebuințarea ei se află confirmată în cele mai vechi documente liturgice[429]. Ectenia mare este concepută și întocmită în spiritul comunitar și ecleziologic, caracteristic vieții creștine. Astfel, motivele rugăciunii din îndemnurile acestei ectenii îmbrățișează toate categoriile și treptele de credincioși, toate situațiile și trebuințele lor de ordin spiritual și material, invocând și ajutorul membrilor Bisericii triumfătoare.

Prima recomandare ce ni se face prin ea este «să facem rugăciunile noastre cu cugetul liniștit» (netulburat)[430]: *«În pace Domnului să ne rugăm»*. Pacea deplină a sufletului este o condiție psihologică și morală primordială și esențială pentru apropierea noastră de Dumnezeu prin rugăciune. Un suflet divizat în el însuși sau împrăștiat prin tot ceea ce înseamnă tulburare, nu numai în sensul moral al acestui cuvânt, ci și sub raport intelectual, nu se poate concentra și nu are îndrăzneală sau curaj în rugăciunea sa. «De nu ne va arăta vinovați inima noastră, avem îndrăzneală către Dumnezeu și orice vom cere vom primi de la Dânsul, pentru că păzim poruncile Lui și facem cele plăcute înaintea Lui» (I Ioan 3, 21—22). De aceea ne-a poruncit Mântuitorul: «Când stați de vă rugați, iertați orice aveți asupra cuiva, ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte greșelile voastre» (Marcu 11, 25; Matei 5, 23—24). Cu alte cuvinte, pentru rugăciune trebuie să ne găsim în stare de pace cu noi înșine, cu Dumnezeu și cu aproapele nostru. O astfel de pace nu izvorăște decât dintr-o conștiință curată sau liniștită: pe de o parte, adică, netulburată de păcate și deci împăcată cu Dumnezeu, iar pe de alta, degajată în acele clipe de frământări sau preocupări în legătură cu diferitele aspecte ale vieții de toate zilele și, totodată, nerăscolită de resentimente față de semenii noștri.

Pacea sufletească este condiționată, cu alte cuvinte, și de factori obiectivi; de aceea, încă în prima parte a ecteniei suntem îndemnați să ne rugăm și *«pentru pacea a toată lumea... și pentru unirea tuturor»* sau, mai scurt, *«pentru pacea dintre noi»*[431], deoarece, într-o atmosferă de pace generală sau obștească, sufletul găsește sprijin și mai multe garanții pentru pacea din el însuși.

Pacea sufletească, în triplul ei aspect: cu Dumnezeu, cu noi înșine și cu aproapele, este o pace care, pe de o parte, «stă în puterea noastră... ca rod al tuturor virtuților și al unei înțelepciuni desăvârșite, o pace pe care o putem câștiga noi înșine»[432]. Dar pacea desăvârșită este «pacea de sus», «pacea lui Dumnezeu» (Filip. 4, 7), pacea aceea, adică, pe care ne-a adus-o, ne-a dat-o și ne-a lăsat-o Mântuitorul (Ioan 14, 27), Care, prin jertfa Sa, a surpat zidul despărțitor al vrajbei (Efes. 2, 14),

---

429. Ca, de exemplu, Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, cap. LXV, 1; LVII, 5; Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXXIX, 2, și XXX, 4.
430. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 401 D.
431. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 336 A.
432. *Ibidem*, col. 393 D și 396 A.

împăcându-ne cu Dumnezeu. Această pace este un dar de sus, este un dar al mântuirii, pentru care ne rugăm să fim făcuţi părtaşi prin fiecare Liturghie. În acest scop suntem îndemnaţi deci să ne rugăm *«pentru pacea de sus»* şi *«pentru mântuirea sufletelor noastre»*.

Urmează apoi îndemnul la rugăciune pentru locaşul de închinare şi pentru cei ce intră într-însul însufleţiţi de credinţă, plini de evlavie şi pătrunşi de fiorul prezenţei divine, pentru toţi cei care vin în biserică purtând revărsată în fiinţa lor întreagă nota unui chip duhovnicesc, atât în dispoziţia lor lăuntrică, precum şi în comportarea lor exterioară. Îndemnurile ecteniei continuă apoi în sensul rugăciunii pentru biserica sau mânăstirea şi localitatea respectivă, precum şi pentru toate oraşele şi satele, împreună cu cei ce locuiesc în ele ; pentru cârmuitorii şi slujitorii bisericeşti de toate treptele, precum şi pentru cei de la cârma statului ; pentru condiţii meteorologice favorabile şi pentru rodirea îmbelşugată a pământului ; pentru cele ce sunt de trebuinţă şi de folos celor care se află în felurite călătorii, pentru cei bolnavi trupeşte ori deprimaţi sau amărâţi sufleteşte (ὑπὲρ... καμνόντων) şi pentru salvarea celor aflaţi în robie.

În legătură cu împrejurări speciale din viaţa credincioşilor ori a comunităţii se pot introduce în acest moment ectenii, care se găseso grupate în partea finală a *Liturghierului* sub titlul de «Adunare de cereri la felurite trebuinţe din viaţa omului» (la vreme de neplouare şi foamete, la vreme de necontenire a ploilor, pentru cei ce sunt în călătorii, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sunt în închisori, pentru năvălirea vrăjmaşilor, la boli epidemice etc.).

Seria acestor îndemnuri, prin care este dirijată rugăciunea credincioşilor, se încheie cu acela ca noi toţi să fim izbăviţi de orice necaz, urgie, primejdie şi nevoie. Urmează apoi o invocaţie generală : *«Apără-ne şi ne mântuieşte, miluieşte-ne şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău»*. Prin această formulă se rezumă esenţa tuturor dorinţelor sau intenţiilor din îndemnurile precedente ale ecteniei şi, în acelaşi timp, se face mărturisirea că împlinirea rugăciunilor făcute o aşteptăm ca pe un har din partea lui Dumnezeu.

De altfel, răspunsul *«Doamne miluieşte»*, pe care credincioşii îl dau după fiecare alineat de până aici al ecteniei, subliniază de fiecare dată că «ei speră să primească ceea ce cer nu pentru că ar fi îndreptăţiţi la aceasta, ci pentru milostivirea lui Dumnezeu» [433]. Prin însăşi forma acestui răspuns, ne afirmăm deci, ca în toate rugăciunile de cerere şi chiar în mod expres, în poziţia celor ce cerşesc mila lui Dumnezeu şi rodul ei, milostivirea sau darul din partea Lui. Ca împăratul-prooroc David, care îşi începe psalmul de pocăinţă cu implorarea : «Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta» (Ps. 50, 1) ; asemenea vameşului, care se umilea rugându-se : «Dumnezeule, milostiv fii mie, păcătosului» (Luca 18, 13) şi asemenea femeii canaaneence, care striga în urma Mântuitorului : «Miluieşte-mă, Doamne, Fiul lui David» (Matei

433. *Ibidem*, col. 393 B.

15, 22), aşa şi noi, prin răspunsul «Doamne miluieşte», rugăm pe Dumnezeu să-şi arate mila Sa faţă de noi, satisfăcându-ne cererile formulate prin graiul preotului ori al diaconului. Ei sunt deci dinainte încredinţaţi că acordarea bunurilor cerute constituie un act de milostivire, adică de milă din partea lui Dumnezeu, un act de dărnicie, un dar ce se datoreşte numai bunătăţii Sale, şi nu ne vine ca o răsplată pentru meritele noastre.

Pentru a îndupleca bunătatea divină, sunt chemaţi ca mijlocitori şi Sfânta Fecioară, împreună cu toţi sfinţii *(«Pe Preasfânta curata... cu toţi sfinţii pomenind-o»)*, căci a-i pomeni înseamnă, precum remarca Nicolae Cabasila, a-i invoca, a-i ruga[434]. Acest ultim alineat al ecteniei mari este întregit în completare şi unitar[435] cu îndemnul ca *«pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm* (παραδώμεθα)». Fiecare în parte şi toţi laolaltă, uniţi prin legătura dragostei în Hristos, să ne oferim viaţa noastră întreagă: gândurile şi inima, cuvintele şi faptele, sufletele şi trupurile[436], «ca o jertfă vie, sfântă şi bineplăcută (lui Dumnezeu), ca o slujire (cult, închinăciune) spirituală» (Rom. 12, 1).

Pe lângă această interpretare acceptată de obicei în erminiile liturgice mai mult ori mai puţin confuz, interpretare justificată de altfel prin versiunea curentă «...să o dăm» din textul *Liturghierului* român, nu socotim fără folos a pune în evidenţă şi un alt sens al îndemnului final din ectenia mare, mai ales că el pare a fi sensul primar. Urmând cu consecvenţă şi strictă logică firul rugăciunilor din ectenia mare, ultimul său îndemn este firesc să sune: «...pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos-Dumnezeu *să o încredinţăm»*, adică să ne recomandăm prin rugăciunile noastre, ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor, milei şi ocrotirii lui Hristos, atât noi înşine, cât şi unii pe alţii şi viaţa noastră întreagă, idee care, pe de o parte, se încadrează în conceptul ecteniei mari, iar pe de alta, nu se găseşte în dezacord cu sensul verbului παρατίθημι. Aflându-ne în acest alineat la finele unui şir de cereri pentru diferite trebuinţe şi categorii de membri ai comunităţii, suntem îndemnaţi în concluzie ca, în virtutea iubirii sau a carităţii evanghelice, să ne recomandăm reciproc lui Hristos, în rugăciunile noastre. În acest scop special şi în legătură cu această cerere finală capătă adevăratul său sens şi invocarea sau chemarea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi a tuturor sfinţilor, de a sprijini cu rugăciunile lor cererile noastre.

La îndemnul pentru o astfel de dăruire de noi înşine, prin curăţia vieţii, ori de a ne recomanda reciproc în rugăciuni, credincioşii consimt prin răspunsul «Ţie, Doamne».

---

434. *Ibidem*, cap. XIV, col. 400 A, şi cap. XXXIV, col. 445 B.
435. Spre deosebire de ediţiile greceşti şi slave, *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române, începând cu ediţia de Bucureşti, 1902, a despărţit în două acest alineat, pentru a se intona după primul său alineat «Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi», deşi acest răspuns al stranei, corului sau credincioşilor nu a fost înscris în *Liturghier*.
436. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 332.

Ectenia mare se încheie cu o scurtă doxologie (*«Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea...»)*, numită *ecfonis* (ἐκφώνησις), adică spusă sau pronunțată cu voce tare, întrucât astfel de formule formează de obicei încheierea celor mai multe din rugăciunile spuse în taină. Precum se poate remarca, ecfonisele sunt formule etiologice, întrucât ele încep într-o formă de motivare (căci, adică, pentru că).

Ca după orice rugăciune făcută public, credincioșii își afirmă participarea lor la ectenie prin răspunsul «Amin».

c. **Antifoanele.** Urmează apoi la strane sau la cor cântarea *antifoanelor*, adică a versetelor din Psalmii : 91 («Bine este a se mărturisi Domnului...»), 93 («Domnul a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat...») și 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul...»), psalmi numiți astfel deoarece sunt intonați antifonic, adică alternativ, de credincioși sau de cântăreți ; stihurile acestor psalmi servesc ca prefațări ale imnelor de inspirație creștină : «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, mântuiește-ne pe noi», «Pentru rugăciunile sfinților Tăi...» și «Miluiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Cântarea psalmilor antifonici în această parte a Liturghiei este confirmată de documentele din veacul al VIII-lea [437].

La început, ei vor fi fost intonați în întregime, după obiceiul vechi din Biserică. Introducându-se însă printre versetele lor imnele de compoziție creștină menționate mai sus, n-a întârziat să se aplice și aici principiul cunoscut de a se păstra din psalmi numai unele stihuri, recitate înaintea acestor imne. Deja Sfântul Gherman I al Constantinopolului se referă în comentariul său liturgic la câte trei stihuri din primii doi psalmi, iar ca al treilea antifon pare a lăsa impresia că era întrebuințat întreg Psalmul 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul...») [438]. Nu este de mirare deci dacă Amalarius afirmă pe la anul 833 d. Hr. că el a auzit cântându-se acest psalm la începutul Liturghiei din biserica «Sfânta Sofia» de la Constantinopol [439]. În veacul al XV-lea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, menționează uzul mărginit la câte patru versete din fiecare psalm antifonic [440].

Astăzi însă, cântarea antifoanelor se practică numai în rânduiala Liturghiei din zilele obișnuite și de la sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare. În zilele fără sărbători se întrebuințează de obicei câte trei stihuri din fiecare psalm (1, 2 și 15 din Ps. 91 ; 1, 2 și 7 din Ps. 93 ; și 1, 2 și 3 din Ps. 94), cu «Slavă...» «Și acum...» ; pentru sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare se iau însă stihuri și din alți psalmi antifonici.

---

437. *Codicele Barberini*, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 310—311 ; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 401 D—405 C și ediția Nilo Borgia, *Il Comentario liturgica di S. Germano...*, nr. 23, p. 21.

438. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 405 B.

439. *Ord. antiph.*, c. XXXI, la Dom Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 78, n. 4.

440. *Despre dumnezeiasca rugăciune*, cap. 348, P. G., CLV, col. 632.

Duminica și în alte zile de sărbătoare, afară de cele menționate mai înainte, locul antifoanelor în Liturghie a fost luat în cursul timpului de psalmii tipici. Se poate observa astfel fără greutate că la începutul Liturghiei se află transpus serviciul Tipicei sau Obedniței, cu Psalmii 102, 115, imnul «Unule-Născut» și «Fericirile» cu troparele lor. Ca atare, în astfel de ocazii se cântă în locul primului antifon stihul 1 din Psalmul tipic 102 («Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul...»), iar ca al doilea antifon, imnul «Unule-Născut», precedat în unele părți de ultimul stih (10) al Psalmului 145 din Tipică («Împărăți-va Domnul în veac...»). Fericirile însoțite de troparele respective îndeplinesc rolul antifonului al III-lea. Au fost astfel împăcate în cursul anului liturgic ambele practici.

Aceste cântări sunt considerate ca antifoane mici, întrucât părțile care provin din Vechiul Testament, atât cele care însoțesc imnele amintite, cât și cele care provin din paslmii tipici («Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul...») se reduc, precum am văzut, numai la câteva din stihurile psalmilor respectivi, spre deosebire de antifoanele cu o extindere mai mare din slujba Utreniei ; gruparea lor în trei stări este inspirată de ideea de cinstire a Sfintei Treimi [441].

La al doilea antifon se adaugă și imnul «Unule-Născut...», care uneori este practicat chiar ca al doilea antifon prefațat ori nu de stihul 10 din Psalmul 145 («Împărăți-va Domnul în veac...»). Întrebuințarea liturgică a acestui imn datează din veacul al VI-lea, compunerea lui fiind atribuită împăratului Justinian (527—565) [442]. La Liturghia din zilele de duminică servește ca al treilea antifon cântarea Fericirilor, însoțită de imnele sau troparele care sunt compoziții de inspirație creștină.

Subplantarea psalmilor antifonici de către cei tipici trebuie să ne-o reprezentăm ca un fenomen care s-a petrecut târziu de tot. În veacurile al XII-lea, al XIII-lea și chiar la începutul celui de-al XIV-lea, codicele liturgice nu prescriu decât practica psalmilor antifonici [443]. Abia în veacul al XIV-lea *Constituția patriarhului Filotei*, prin înscrierea «Fericirilor» în acest moment, ne lasă să întrevedem oficializarea psalmilor tipici la începutul Liturghiei [444]. Insinuarea lor în acest loc nu se poate explica decât prin încadrarea prin uz a serviciului Tipicei sau Obedniței ca parte introductivă în Liturghie, pentru a se face o trecere mai directă de la serviciul Ceasurilor la cel al Liturghiei. Această sudură s-a putut opera pe nesimțite și cât se poate de natural, dat fiind faptul că rânduiala Tipicei urmează după Ceasul al șaselea, când este regula

441. *Ibidem.*

442. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 404 D—405 ; Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, col. 477 B ; G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G. CXXI, col. 729 B.

443. Cf. *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια și *Codicele Esfigmenu* din anul 1306.

444. *Cod. 6277—770*, Mânăstirea Pantelimon (veac. al XIV-lea). Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 6.

să se înceapă Liturghia, pe care Tipica chiar o suplinește în zilele de rând sau cu care chiar se unește în timpul Patruzecimii (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite)[445]. Pe de altă parte, necesitatea unui serviciu de psalmi și imne în acest loc pare să fi demonstrat-o prezența mai veche a psalmilor antifonici, pentru a preveni și încadra într-o solemnitate liturgică intrarea episcopului în Liturghie[446].

Este interesantă din acest punct de vedere rânduiala însemnată în textul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare din *Codicele ierodiaconului Isidor Pyromalos* (veacul al X-lea — al XI-lea) de la Mânăstirea Sfântului Ioan din Insula Patmos[447]. Clericii slujitori așteptau toți, în fața sfintelor uși, intrarea patriarhului. În timp ce protosul citea în taină și cu capul plecat rugăciunea primului antifon, psalții intonau de pe înălțimea amvonului trei sau patru stihuri din primul psalm antifonic (91). Așezat pe a doua treaptă a amvonului, diaconul rostea apoi îndată ectenia mare. Urma după aceea rugăciunea antifonului al doilea, spusă în taină de preot, apoi o ectenie mică rostită de diacon, iar la urmă, trei sau patru stihuri din al doilea psalm antifonic (102), cu «Aliluia...» și «Slavă...». După «Slavă», preotul rostea «Unule-Născut», diaconul intonând după aceea din nou ectenia mare, de la locul obișnuit. Urma rugăciunea antifonului al treilea și o ectenie mică, după care psalții cântau Psalmul antifonic 94 («Veniți să ne bucurăm de Domnul»), cu stihul «Mântuiește-ne pre noi, Fiul lui Dumnezeu...». În acest timp, arhiereul se ridica din jețul său, intrând în altar, iar diaconul rostea pentru a treia oară ectenia mare.

Această ceremonie — care, în veacurile al X-lea și al XII-lea, se găsea deja consacrată ca început al Liturghiei — aruncă totuși prin câteva amănunte o lumină prețioasă asupra stadiului originar din care evoluase. Astfel, trebuie să observăm în primul rând că slujitorii altarului nu începeau singuri serviciul Liturghiei, ci așteptau mai întâi intrarea episcopului. De altfel, canonul 56 al Sinodului de la Laodiceea prescrie că preoții n-au voie să intre și să șadă în altar mai înainte de intrarea episcopului. Excepție se făcea numai când acesta era nevoit să lipsească din cauză de boală, sau când se afla în călătorie. În al doilea rând, nu putem scăpa din vedere că ceremonia se desfășura nu în altar, ci în naos, unde se aflau nu numai psalții și diaconii, ci și preoții înșiși, rânduiți pe solee. În fine, intrarea episcopului în slujbă avea loc abia după ce se cântaseră psalmii antifonici și imnul «Unule-Născut». Deci, tot ceea ce se săvârșise până atunci avea propriu-vorbind un

445. Sf. Gherman I al Constantinopolului motivează întrebuințarea psalmilor la începutul Liturghiei pe baza obiceiului îndătinat în toate serviciile de seara și dimineața.

446. Intrarea episcopului era înconjurată încă din vechime de fast. Sf. Ioan Gură de Aur pare a lăsa să se vadă că aceasta se desfășura într-o procesiune în care credincioșii mergeau înaintea clerului. Cf. *Omilia XXXIII la Matei*, 6 P. G., LVII, col. 384.

447. Reprodusă la *Variae lectiones*, de Jacob Goar, *op. cit.*, p. 180—182.

caracter extraliturgic, dacă putem spune astfel, pentru că de fapt Liturghia începea o dată cu intrarea episcopului în altar, şi anume în momentul în care astăzi se face intrarea cu Sfânta Evanghelie.

La origine, începutul Liturghiei coincidea aşadar cu intrarea episcopului. Este semnificativ în această privinţă faptul că Maxim Mărturisitorul începe explicarea Liturghiei din momentul primei intrări a arhiereului în biserică[448], menţionând că în acelaşi timp avea loc şi intrarea credincioşilor[449]. Reminiscenţa acestei practici străvechi persistă încă în slujba Liturghiei cu arhiereu. Potrivit, adică, rânduielii dintru început, el nu intră în altar mai înainte de vohodul cel mic, ci rămâne în mijlocul bisericii, unde se îmbracă şi aşteaptă scoaterea Sfintei Evanghelii, când îşi face intrarea împreună cu ceilalţi liturghisitori[450].

Epoca în care vechiul început al Liturghiei a primit acest adaos este greu de precizat. Într-o măsură oarecare însă prezenţa imnului «Unule-Născut» în acest loc poate constitui o indicaţie aproximativă cel puţin. Prima jumătate a veacului al VI-lea deci, de care istoria leagă introducerea în Liturghie a acestei cântări[451], s-ar putea să nu fie străină de inaugurarea unei ceremonii mai complexe pentru intrarea episcopului.

Această vreme ar corespunde, de altfel, epocii mutării Proscomidiei, care a provocat mai întâi o modificare de concepţie asupra începutului Liturghiei. În chip firesc, apoi, a urmat şi deplasarea în locul actual a ecteniei celei mari, care, originar — aşa cum mărturisesc izvoarele liturgice până în veacul al VI-lea —, se găsea la începutul Liturghiei credincioşilor, şi anume înainte de prezentarea darurilor.

Graţie rutinei, desigur, serviciul de psalmi întrebuinţat pentru solemnitatea dinaintea intrării episcopului în oficiu a fost îndeplinit şi în lipsa acestuia, ajungând astfel să se transforme într-o parte integrantă a slujbei. Aceasta cu atât mai mult cu cât Liturghia fără episcop a început să devină o practică din ce în ce mai comună, o dată cu pacea Bisericii şi deci cu răspândirea credinţei creştine. Preoţilor şi diaconilor, care acum oficiau singuri, li s-a impus, ca atare, un ceremonial propriu de pregătire înainte de începerea Liturghiei. Aşa a trebuit să rezulte rânduiala pentru pregătirea slujitorilor sfinţiţi, pe care *Liturghierul*, conformându-se *Constituţiei patriarhului Filotei*, o inserează îndată după serviciul Proscomidiei. În manuscrise ea apare abia în primele veacuri ale mileniului al doilea[452].

---

448. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. VIII, P. G., XCI, col. 688 C.

449. *Ibidem*, cap. IX, col. 688 D.

450. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 255 notă. Nu totdeauna se observă însă această regulă.

451. Cf. Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, col. 477 B şi G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, col. 729 B.

452. A se vedea, de exemplu, *Ms. 1020 Sinai* (veac. al XII-lea—al XIII-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 140 şi *Ms. 719 Patmos* (veac. al XIII-lea); *ibidem*, p. 173.

În timpul cântării fiecărui antifon preotul rostește în taină câte o rugăciune, intitulată în *Liturghier*: *«Rugăciunea antifonului întâi»*[453], respectiv a *«antifonului al doilea»* și a *«antifonului al treilea»*, rugăciuni ce se găsesc în strânsă conexiune cu ideile din care sunt inspirate antifoanele. Astfel, în prima dintre ele, preotul invocă nemăsurata milă și negrăita iubire de oameni a lui Dumnezeu, rugându-L să-Și arate îndurarea Lui față de comunitatea care participă la Liturghie. În celelalte două, liturghisitorul cere ocrotirea Bisericii, dăruirea cunoștinței adevărului divin în viață, obținerea mântuirii și a vieții veșnice în veacul viitor.

După primul și al doilea antifon, credincioșii sunt îndemnați din nou la rugăciune prin câte o ectenie mică, numită astfel, precum am văzut, pentru că ea se rezumă la primul și ultimele două alineate ale ecteniei mari, cu ecfonisele respective din *Liturghier* pentru fiecare din ele.

**d. Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei.** Privite în general, imnele și rugăciunile Liturghiei sunt în primul rând forme pentru exprimarea cultului și pentru exercitarea spiritualității noastre, adică «mijloace de curățire și de pregătire pentru Sfintele Taine..., sfințind pe cei ce le citesc și le cântă»[454] sau le ascultă, le urmăresc cu atenție și se pătrund de ele. Alegerea și înlănțuirea sau îmbinarea lor sunt însă în așa fel făcute, ca prin ele «să se simbolizeze în același timp iconomia mântuirii..., adică închipuie venirea și viața lui Hristos în lume»[455]. Așa, de exemplu, întreaga rânduială a oficiului de la începutul Liturghiei este inspirată în alcătuirea structurii ei de ideea și scopul de a simboliza timpul imediat dinaintea ieșirii Mântuitorului la activitatea Sa publică. Această parte se referă deci la episodul reprezentat de predica Sfântului Ioan Botezătorul în deșertul Iudeii, când propovăduia că «s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei 3, 2), și când Mântuitorul a primit de la el botezul. Nota specifică a acestui simbolism este marcată încă de la început prin formula de binecuvântare pentru Liturghie, care se referă la împărăția lui Dumnezeu.

Așezarea psalmilor antifonici aci, la începutul Liturghiei, are ca scop de a aminti că venirea Mântuitorului fusese prezisă și preînchipuită deja în scrierile Vechiului Testament. De aceea, din acești psalmi au fost alese expres pentru cântare versetele care oglindesc în ele acele preziceri și preînchipuiri. Astfel, antifonul I din zilele de rând sau obișnuite: «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cânta numele Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău toată noaptea...» (Ps. 91, 1, 2) lasă să transpire presentimentul despre plinirea

453. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în care începutul oficiului îl formează serviciul Vecerniei, aceste rugăciuni se citesc printre stările (slavele) catismei Psaltirii; de aceea, li se mai dă și denumirea de «Rugăciunea stării întâi», respectiv «a doua» și «a treia».

454. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XVI, col. 404 C—D.

455. *Ibidem*.

vremii pentru venirea Mântuitorului făgăduit, ceea ce explică îndemnul de a lăuda pe Cel preaînalt (Dumnezeu-Tatăl) şi pe Domnul (Fiul, cel Unul-Născut). Expresia «a vesti mila Ta şi adevărul Tău» se referă la faptul că întruparea Mântuitorului este o urmare a nemărginitei iubiri de oameni a lui Dumnezeu şi că această venire aşteaptată de veacuri este acum un adevăr, o realitate, comparativ cu preînchipuirile din Vechiul Testament.

Al doilea antifon în zilele de rând («Domnul a împărăţit, întru podoabă S-a îmbrăcat...», Ps. 92, 1) «cântă însăşi împărăţia, măreţia şi puterea Fiului lui Dumnezeu, câştigată de El prin lipsirea de slava Dumnezeirii şi prin sărăcia întrupării»[456]. Aceeaşi preînchipuire este oglindită şi în stihul 10 al Psalmului tipic 145 : «Împărăţi-va Domnul în veac...».

Al treilea antifon din zilele de rând : «Veniţi să ne bucurăm de Domnul şi să strigăm lui Dumnezeu Mântuitorul nostru. Să întâmpinăm faţa Lui întru mărturisire şi în psalmi să cântăm Lui, că Dumnezeu mare este Domnul şi Împărat mare peste tot pământul» (Ps. 94, 1—3), apare ca o semnalare a plinirii vremii pentru ieşirea Mântuitorului la propovăduirea publică, simbolizată în momentul următor din Liturghie prin vohodul cu Evanghelia. Încadrarea imnului «Unule-Născut...» după al doilea antifon îşi are explicaţia în acelaşi fapt, că Mântuitorul «pentru mântuirea noastră a primit a Se întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria». Cântarea «Fericirilor» aminteşte însuşi începutul propovăduirii Mântuitorului, când El vestea «Evanghelia Împărăţiei» (Matei 4, 23) zicând : «Pocăiţi-vă că s-a apropiat Împărăţia cerurilor» (Matei 4, 17).

Evanghelia împărăţiei, vestită de însuşi Mântuitorul în primele zile ale activităţii Sale mesianice, nu era altceva — se poate spune — decât mântuirea. Entuziasmul trezit de vestea sosirii ei, în sufletele celor ce ajunseseră «să vadă cu ochii mântuirea» aşteptată de ei, este reprezentat în partea de la începutul Liturghiei prin scurtele imne de inspiraţie creştină, prefaţate de stihurile psalmilor antifonici. În aceste cântări Mântuitorul este invocat să ne acorde şi nouă mântuirea, pentru rugăciunile Preasfintei Sale Maici şi pentru ale sfinţilor, care sunt fiii cei dintâi sau aleşi ai Împărăţiei lui Dumnezeu.

Prin împerecherea stihurilor din psalmi cu imnele de inspiraţie creştină se subliniază legătura şi consonanţa dintre Vechiul şi Noul Testament cu privire la venirea Mântuitorului în lume.

Este locul să menţionăm că Liturghia catehumenilor, având aceeaşi structură în cele două formulare principale ale ritului bizantin, oficiul de la începutul acestora este identic în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi cea a Sfântului Vasile cel Mare. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite însă, săvârşindu-se în legătură cu Vecernia, oficiul său se-

456. *Ibidem*, cap. XVIII, col. 408 B.

deschide cu serviciul Vecerniei, după binecuvântarea pentru Liturghie. Singura analogie, pe care o prezintă începutul acestei din urmă Liturghii cu celelalte două, constă în rânduiala de a se citi cele trei stări sau «slave» ale catismei din Psaltire în chip de antifoane, după ectenia mare. Ca rugăciuni ale antifoanelor sunt folosite primele trei din cele şapte rugăciuni ale Vecerniei, rămânând rugăciuni propriu-zise ale Vecerniei numai cele patru din urmă.

Primele trei, întrucât se citesc în timpul stărilor catismei, sunt puse în unele ediţii ale *Liturghierului*[457] sub denumirea de «Rugăciunea stării întâi», respectiv «a doua» şi «a treia».

### 3. «Vohodul mic» sau «Intrarea mică» şi momentele următoare din Liturghia catehumenilor

a. Intrarea cu Evanghelia. b. Imnul Trisaghion (Sfinte Dumnezeule). c. Lecturile biblice. d. Rugăciunile după Evanghelie şi sfârşitul Liturghiei catehumenilor

**a. Intrarea cu Evanghelia.** Al doilea moment din Liturghia catehumenilor îl reprezintă *Intrarea cu Evanghelia* (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελίου), numită *şi Intrarea cea mică* (ἡ μικρὰ εἴσοδος), spre deosebire de Intrarea cu Sfintele Daruri ori prima intrare (ἡ πρώτη εἴσοδος)[458] sau, cu termenul slav, «vohodul cel mic». Vohodurile au apărut în primele veacuri ale evului mediu (al V-lea — al VI-lea), ca dezvoltări organice ale Liturghiei, din preocuparea de a pune cât mai sensibil în relief reprezentarea liturgică a misiunii Mântuitorului. În principiu, tema vohodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mântuitoare şi înălţarea la cer, prin care a fost ridicată şi umanitatea noastră împreună cu El. Aspectele şi episoadele diferite ale acestei activităţi se precizează prin amănuntele deosebite de încadrare a acţiunii vohodurilor în momentele oficiilor liturgice respective (Vecernie, Liturghia catehumenilor şi Liturghia credincioşilor).

Precum se înţelege din însăşi denumirea acestui act, Vohodul mic constă dintr-o procesiune solemnă cu Evanghelia, care, pornind din altar, şi anume din faţa Sfintei Mese şi urmând pe laturile ei de miazăzi, răsărit şi miazănoapte, pentru a ieşi pe uşa laterală din această ultimă parte şi a ajunge în mijlocul naosului, se întoarce de aici iarăşi în altar prin sfintele uşi. Anume, în timpul cântării antifonului al III-lea sau «Slavei...» de la «Fericiri», liturghisitorii se pregătesc în vederea «Intrării celei mici». Deschid adică sfintele uşi, iar când la strană se intonează «Şi acum...», ori troparul sărbătorii, preotul şi diaconul fac

---

457. Ca, de exemplu, în *Liturghierul de Ierusalim*, 1908, în ediţiile de Atena, 1912, 1924 etc., ediţia Bucureşti, 1956.

458. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, trad. rom., Bucureşti, 1856, p. 258, col. 2.

trei închinăciuni în fața Sfintei Mese. Preotul ia apoi și dă diaconului Sfânta Evanghelie și, ocolind amândoi Sfânta Masă, diaconul mergând înainte, ies prin ușa de miazănoapte și se opresc în mijlocul naosului, cu fața spre sfintele uși. Plecându-și capetele, diaconul zice în taină: «Domnului să ne rugăm», pentru ca preotul să rostească îndată tot în taină «Rugăciunea intrării»: «Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri...». După încheierea rugăciunii, stând drepți, diaconul arată cu orarul spre răsărit zicând în șoaptă: «Binecuvintează, părinte, sfânta intrare», iar preotul răspunde tot așa: «Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Diaconul prezintă apoi preotului Evanghelia spre sărutare, iar dacă în biserică este arhiereu sau, la mânăstire, egumenul acesteia, atunci duce Sfânta Evanghelie celui mai mare să o sărute, iar la sfârșitul cântării troparului diaconul înaintează în fața ușilor împărătești și înălțând-o puțin zice cu glas tare: «Înțelepciune, drepți!». Preotul înclinându-se spre strane, intră în urma lui în altar prin sfintele uși [459], în timp ce se cântă «Veniți să ne închinăm și să cădem (Ps. 94, 6) la Hristos; mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Partea finală a textului acestui imn variază după zile și sărbători.

Din împrejurările care au dus la instituirea acestei procesiuni cu Sfânta Evanghelie, precum și din descrierea ritualului îndeplinit de liturghisitori în mijlocul bisericii, rezultă că, în principiu, Vohodul cel mic al Liturghiei a fost conceput și considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se și află desemnat în *Liturghier* și în liturgică. În vorbirea bisericească uzuală din Biserica Ortodoxă însă această acțiune este desemnată cu denumirea de «Ieșirea cu Evanghelia». S-ar putea spune că fiecare din aceste două expresii este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziția din care este privită; în prima ei parte, când procesiunea pornește din altar, ajungând până în mijlocul naosului, se înfățișează într-adevăr ca ieșire, pe când sub aspectul celui de al doilea moment, când oficianții se înapoiază în altar, ea apare ca intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în limba noastră bisericească uzuală își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și însemnarea ter-

---

459. Când oficiul Liturghiei se săvârșește de sobor de preoți fără diaconi. Evanghelia este purtată în procesiunea vohodului de către protos, care merge înaintea celorlalți, aceștia venind după el, în ordinea descrescândă a întâietății, iar când ajung în mijlocul bisericii, ei se așază de-a dreapta și de-a stânga celui dintâi, așa precum au stat la Sfânta Masă, în altar. Binecuvintează intrarea și sărută Sfânta Evanghelie numai protosul și tot el zice: «Înțelepciune, drepți!», stând în mijlocul bisericii împreună cu ceilalți, iar când cântarea a ajuns la «Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...», pornește spre altar mai întâi protosul, iar după dânsul ceilalți, în ordinea în care au ieșit. Cf. studiul nostru *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134. Vezi și Pr. Prof. Ene Braniște, *Rânduiala slujbei în sobor de preoți fără diaconi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 3—4, p. 218—257.

menilor «vohod» (intrare) și «vâhod» (ieșire) din vremea când se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Precum am menționat, această ceremonie nu este primitivă în Liturghie, ci s-a dezvoltat în cursul timpului, prin îmbinarea a două acțiuni diferite care, prin caracterul lor, intrau în cadrul unei teme cu aceeași semnificație simbolică. La origine, Intrarea cea mică și-ar avea adică punctul de plecare într-un act cu valoare practică, instituit în legătură cu lectura pericopei evanghelice. În vechime, când se apropia anume acest moment, diaconul mergea în schevofilachion (camera din dreapta altarului, unde se păstrau sfintele odoare) și luând Evanghelia o aducea în mijlocul bisericii, în vederea lecturii pericopei respective; din această aducere s-ar fi dezvoltat adică, mai târziu, ritualul vohodului cu Evanghelia [460]. Această ipoteză s-ar putea referi deci mai mult la primul timp al acțiunii vohodului. La organizarea acestei solemnități în ambii timpi — al ieșirii cu Evanghelia din altar și al ducerii ei din nou acolo — nu s-a putut ajunge, desigur, decât în scopul precis al sensibilizării unei anumite semnificații simbolice, a cărei temă figura deja la baza ceremoniei intrării episcopului în slujbă. Liturghia începea în vechime odată cu venirea episcopului în biserică și intrarea lui în altar. Cum acesta reprezenta întotdeauna în persoana sa pe Însuși Mântuitorul, venirea episcopului în biserică și intrarea sa în oficiu puteau simboliza începerea activității Fiului lui Dumnezeu în lume. În curând însă numărul bisericilor s-a înmulțit, așa că nu mai era cu putință participarea liturgică a reprezentantului prin excelență al Mântuitorului, adică a episcopului, care acum trebuia să oficieze în catedrala de la reședință; în aceste condiții noi ale vieții bisericești, nevoia sau faptul reprezentării Mântuitorului s-a găsit nimerit să fie rezolvat prin simpla purtare solemnă a Evangheliei [461], cu atât mai mult cu cât poate că atunci, ca și astăzi, episcopul era întâmpinat de cler cu Evanghelia, la venirea sa în biserică, așa că ceea ce se făcea până aci în prezența episcopului a putut să continue și în lipsa lui.

În sprijinul ipotezei despre o conversiune a intrării episcopului, în ceremonia intrării cu Evanghelia, stau o serie de motive serioase. Astfel, se poate observa în primul rând că Vohodul mic se găsește încadrat exact în același moment liturgic ca și vechea intrare în slujbă a episcopului. În al doilea rând, titlul de ἴσοδος (intrare) este propriu acțiunii unor persoane, iar nu obiectului purtat [462]. Mărturia cea mai elocventă o oferă însă îndeosebi textul din rugăciunea intrării, în care se cere ca Dumnezeu să facă să se petreacă odată cu intrarea liturghisi-

460. Prot. Grigore Mansvetov, *Scurtă explicare a Liturghiei culeasă după diferiți scriitori* (în limba rusă), St. Petersburg, 1825, p. 44; T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», 1892, p. 663; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 486; P. Lebedev, *Liturgica*, trad. rom., București, 1899, p. 254.

461. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 79—80; J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 105.

462. J. Hanssens, *op. cit.*, p. 104.

ei, liturghisitorii se ridică de pe locurile lor din sintron, iar arhiereul, fie că rămâne pe treptele scaunului de sus, fie că pogoară, venind pe solee prin sfintele uşi, supraveghează pe credincioşi, stând în picioare şi cu faţa spre ei, iar în semn de smerenie faţă de Iisus Hristos, socotit a fi prezent, stă în această poziţie, fără omofor, semnul demnităţii episcopale, iar după unele practici, chiar fără mitră.

Interjecţia «drepţi», în slujba bisericească, se referă deci în primul rând la poziţia fizică a corpului, aceasta fiind considerată prin ea însăşi ca un semn evident al unei adevărate atitudini interioare religios-morale. La acest îndemn deci toţi trebuie să se ridice de pe locurile pe care stau, aşa cum a fost practica veche creştină, când şi cei ce se sprijineau pe bastoane, cum era obiceiul îndeosebi printre vieţuitorii din mânăstiri, le lăsau jos, stând în poziţie dreaptă în timpul citirii Evangheliei. În unele părţi, evlavia curentă a adoptat mai târziu o formă şi mai accentuată de respect în timpul lecturii pericopei evanghelice, ascultând-o în genunchi [536].

De altfel, prin toţi ceilalţi termeni care intră în structura oarecum complexă a interjecţiilor de care sunt precedate lecturile biblice în slujba religioasă se urmăreşte în fond stimularea atenţiei, reculegerii şi meditaţiei la cuvântul divin. «Să ascultăm Evanghelia», zice Fericitul Augustin, «ca şi cum Domnul ar fi înaintea noastră. Să nu zicem : Fericiţi cei care au putut să-L vadă, căci mulţi dintre cei care L-au văzut, L-au dat morţii ; şi mulţi dintre noi au crezut fără să-L fi văzut. Nepreţuitele cuvinte ce ieşeau din gura Lui au fost scrise şi păstrate pentru noi ; ele se citesc din nou pentru noi, aşa precum vor mai fi citite încă pentru cei ce vor veni după noi» [537]. Deci, aşa precum îndemna la rândul său Origen, «să nu pierdem un singur cuvânt din Sfânta Evanghelie, căci dacă atunci când vă împărtăşiţi luaţi seama pe bună dreptate ca să nu cadă jos nici cea mai mică părticică, pentru ce să nu credeţi că este rău a neglija un singur cuvânt al lui Hristos ?» [538].

Convingerea aceasta despre puterea de transfigurare a vieţii creştine sub influenţa cuvântului Evangheliei a condus, desigur, la introducerea în *Liturghier* a «Rugăciunii dinainte de Evanghelie», pe care preotul o citeşte în taină, în timp ce la strană se cântă «Aliliua». Prin această rugăciune, liturghisitorii invocă ajutorul divin pentru ca să susţină şi să activeze puterile noastre sufleteşti în scopul înţelegerii, asimilării şi transformării în faptă a învăţăturilor evanghelice : «Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea nestricăcioasă a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evangheliceştilor Tale propovăduiri. Pune întru noi şi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcînd, vieţuire duhovnicească să ducem, cugetând şi făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta...».

536. Asupra interjecţiei liturgice «drepţi», vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediţie a Liturghierului...*, p. 42—51.
537. Fer. Augustin, *Trat. XXX la Sfântul Ioan*, 1.
538. Apud G. Lefebre, *op. cit.*, p. 27.

Originea istorică a acestei rugăciuni nu este tocmai lămurită. Din *Codicele Barberini 336* lipsește. În veacul al X-lea însă este întâlnită în toate codicele cu Liturghia Sfântului Iacob în versiune greacă. Proveniența ei aci pare că se datorește însă, de fapt, unei înrâuriri bizantine, care începuse să se resimtă asupra celorlalte Liturghii orientale. Este deci de presupus că rugăciunea se găsea în circulație înainte de această epocă, dar nu dobândise, poate, o primire generală. Primul document care face mențiune de rugăciunea dinaintea Evangheliei este un codice din veacul al XI-lea cu rânduiala Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur [539]. Manuscrisele liturgice continuă totuși să nu o înscrie regulat în cuprinsul lor. Astfel, pe când *Constituția patriarhului Filotei* nu ia act de ea nici în veacul al XIV-lea, *Codicele Esfigmenu* din anul 1306 o avea deja înscrisă în locul actual din Liturghie [540].

O rugăciune înainte de Evanghelie a putut lua naștere prin analogie cu rugăciunea din timpul Trisaghionului, care, de fapt, apare ca o rugăciune înainte de citirea Apostolului. Introducerea unei astfel de piese și înainte de Evanghelie se impunea, prin urmare, cu atât mai logic. Textul ei este comun ambelor Liturghii bizantine și, prin cuprinsul său, se dovedește întru totul adecvat momentului pe care îl ocupă.

După încheierea lecturii pericopei evanghelice, credincioșii exclamă ca și înainte de începerea ei : «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție !». Sensul specific acestui scurt imn de laudă apare mai evident dacă îl analizăm în comparație cu finele Trisaghionului. «Înainte de Apostol, cântarea Trisaghionului este, precum remarca Nicolae Cabasila, amestecată cu cererea, căci se termină prin cuvintele «miluiește-ne pe noi». Dar înainte și după Evanghelie înălțăm o cântare adevărată de laudă, fără cerere, ca unii care știm că Sfânta Evanghelie închipuie pe Hristos și dacă L-am aflat pe Hristos am dobândit totul» [541]. Prin acest imn se mărturisește că «Acela pe care avem să-L auzim sau L-am auzit este într-adevăr Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și astfel preamărim pe Dumnezeu, pentru că ne-a învrednicit să ascultăm cuvintele mântuitoare ale Evangheliei» [542]. Este, am putea spune, o formă mai directă și mai accentuată în comparație cu cântarea «Aliluia», ce se zice cu același scop după Apostol.

Afară de pericopa Evangheliei, care întotdeauna a fost citită de diacon sau de preot [543], iar în unele părți (Constantinopol) chiar de episcop, la sărbătorile mari [544], celelalte lecturi biblice au intrat de obicei în atribuția lectorului, care, pentru a fi auzit în toate părțile sfântului locaș, executa citirea, ca și diaconul, pe amvon (în vechime : estrada sau tribuna din mijlocul bisericii). Pentru același motiv, lectura

539. *Codicele Burdett-Couts*, III, 42, ed. C. A. Swainson, p. 117. Citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 192.
540. A. Dmitrievschi, *Liturghierul — cartea tainică...*, p. 266.
541. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 416 B.
542. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 493.
543. *Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.
544. Sozomen, *Istoria bisericească*, VII, 19, P. G., LXVII, col. 1477 A.

Evangheliei şi a Apostolului s-a făcut încă din vechime nu în tonul vorbirii curente, ci într-un fel care ţine locul de mijloc între citirea simplă şi cântarea propriu-zisă, un fel de recitativ, cu o formulă de cadenţă la sfârşitul frazei. Aceasta era «maniera întrebuinţată odinioară şi în dicţiunea solemnă a poemelor eroice» [545].

O rostire solemnă a Evangheliei şi a Apostolului s-a impus, de altfel, nu numai prin autoritatea lor de cuvânt revelat, ci şi printr-un uz cunoscut de primii creştini dintre iudei, la care părţile din anumite cărţi ale Vechiului Testament se bucurau de o intonaţie sau de un sistem de accentuare specifică, la serviciul din sinagogă. Pericopele evanghelice şi ale Apostolului nu sunt, la drept vorbind, nici simple lecturi, nici cântări propriu-zise. Nu sunt piese muzicale, pentru că, deşi se recită pe tonul psalmodiei, nu îndeplinesc totuşi condiţiile unei adevărate cântări cu intervale muzicale. Nu trebuie văzut deci nici un nonsens în formula prin care este anunţat textul lor la serviciul divin ca «citire». În realitate, nu sunt nici simple lecturi, ci recitări solemne, cu accente variate, care scot în relief ideea textului şi, în acelaşi timp, încadrează precum se cuvine textul Noului Testament în ceremonia Liturghiei [546].

d) *Locul predicii în Liturghia Bisericii primare.* — Un element care şi-a schimbat locul din acest moment al liturghiei este *predica*, sau mai bine zis *omilia*. În Biserica primară şi în tot timpul cât a fost în vigoare disciplina catehumenatului, predica urma îndată după citiri, fiind considerată ca un corolar al acestora [547]. Împreună cu psalmii şi cu lecturile, ea reprezenta o moştenire a sistemului practicat în rânduiala serviciului divin de sâmbătă dimineaţa la sinagogă [548].

Scopul ei era instruirea şi edificarea religios-morală a tuturor asistenţilor : credincioşi, penitenţi şi catehumeni. După ce s-a inaugurat însă obiceiul ca penitenţii şi catehumenii să rămână şi la Liturghia credincioşilor, locul predicii a fost mutat la sfârşitul Liturghiei euharistice. Nu este exclus ca această schimbare să fi fost făcută şi în scopul de a reţine asistenţa până la terminarea serviciului divin, deoarece

545. Ioannes Thibaut, *Le chant ekphonetique*, în «Bizantinische Zeitschrift», VIII Band, Leipzig, 1899, p. 134.

546. Vezi mai pe larg capitolul *Cântarea Evangheliei şi a Apostolului*, în lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărţile de ritual şi cântarea bisericească*, p. 278—283.

547. «Apoi cititul oprindu-se, episcopul dă într-o cuvântare sfat şi îndemn la imitarea acestor frumoase învăţături» (Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi*, LXVII, 4). «Şi în urmă preoţii să povăţuiască pe credincioşi, fiecare din ei pe rând, nu toţi deodată, iar la urmă episcopul» *(Constituţiile Apostolice*, cartea a II-a, 57). «Şi după citirea Legii şi a profeţilor şi a epistolelor noastre şi a Faptelor şi a Evangheliilor, să salute cel hirotonit pe credincioşi..., iar după salutare să le vorbească cuvinte de mângâiere» *(Ibidem*, cartea VIII, 5; Cf. şi Clement Alexandrinul, *Stromata*, VII, col. 1819; Origen, *Omilia I la Geneză*, 17, col. 160; de asemenea, col. 1012 etc.).

548. Luca 6, 16—31 şi Fapte 13, 15. Cf. şi Dr. A. Braumstark, *La structure des grandes unitees liturgiques*, în «Irénikon», XI, nr. 3, 1934, p. 140—141.

mulţi, precum se vede din omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur[549], se simţeau satisfăcuţi de îndată ce ascultau predica, părăsind biserica după aceea[550]. Deopotrivă de determinante pentru aşezarea predicii la sfârşit, spre a fi ascultată de toţi, s-ar putea considera răcirea râvnei religioase şi lipsa de disciplină constatată mai târziu, când creştinii au luat obiceiul de a veni la serviciul divin în orice moment din cursul lui.

Nu este mai puţin adevărat însă că despărţirea între lecturi şi predică, pentru care cele dintâi serveau în principiu ca material sau bază de inspiraţie, a dus, pe de o parte, la micşorarea interesului asistenţilor pentru comentarea pericopelor biblice, iar pe de alta, la scăderea zelului pentru predică printre liturghisitori. Sancţiunile destul de aspre prescrise împotriva unei astfel de neglijenţe[551] nu şi-au dovedit eficacitatea practică.

Trebuie să recunoaştem totuşi că modificarea situaţiei predicii în cult se explică într-o bună măsură prin însuşi caracterul ei. Ca element al Liturghiei creştine, ea nu-şi este suficientă ei înseşi în chip ideal, numai prin scopul didactic, misionar şi apologetic pe care i-l pot dicta împrejurările. Prin natura şi prin scopul ei, predica creştină depăşeşte funcţiunea comentariului din serviciul sinagogii. De la început ea a îmbrăcat un aspect liturgic, fiind deci colorată de o notă de religiozitate, prin care s-a deosebit de retorica din afara cultului. Ca tâlcuire a cuvântului dumnezeiesc revelat, predica creştină a apărut, pe de o parte, ca un dar al graţiei divine, dar în acelaşi timp şi ca expresia cea mai înaltă de credinţă fierbinte a comunităţii. Întocmai ca o rugăciune, ea unea sufletul adunării în acelaşi sentiment de contact şi de comuniune cu Dumnezeu.

În nota aceasta ideală, ilustrată în perioada misionară a Bisericii, de către Sfinţii Apostoli, de ucenicii lor şi de profeţii creştini, precum şi de atâtea personalităţi religioase proeminente de mai târziu, predica se înfăţişează condiţionată nu numai de instrucţia şi de pregătirea predicatorului, ci mai ales de personalitatea lui creştină sau profetică. Astfel, ea cade ca o piesă neadaptată în atmosfera mistică a Liturghiei, faţă de care reacţia asistenţilor nu întârzie să se traducă de obicei prin părăsirea slujbei. Mutarea deci a predicii la sfârşitul Liturghiei n-a putut avea, oare, tocmai scopul de a preveni astfel de incidente, atunci când personalităţile creştine covârşitoare sau figurile profetice au început să devină din ce în ce mai rare? Obiceiul introdus, pare-se de timpuriu, de a se citi la Liturghie unele din cuvântările acestora, nu era decât un mijloc de a corecta deficienţele predicii, în noile condiţii de viaţă ale Bisericii. Astfel, Fericitul Ieronim ne informează că unele părţi din

549. *Omilia a VII-a împotriva anomeilor*, P. G., XLVII, col. 766, precum şi *Omilia III-a la Epistola II către Tesaloniceni*, P. G., LXII, col. 484.

550. Cf. şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 493—494 şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 727

551. Vezi Canoanele: 58 Apost., 19 al Sin. VI Ecum., art. 50 din *Regulamentul de procedură al instanţelor disciplinare şi judecătoreşti al Bisericii Ortodoxe Române*, 1926.

omiliile Sfântului Efrem Sirul se bucurau de cinstea de a fi citite după pericopele din Sfânta Scriptură [552]. Noi vedem aici preludiul «cazaniei» de mai târziu.

Dacă, astfel, în partea de la începutul Liturghiei catehumenilor, liturghisitorii au putut încerca emoția acelora care, luminați de Duhul Sfânt, au ajuns să recunoască pe țărmurile Iordanului pe Mesia cel făgăduit, dacă au înțeles apoi că la slujba preoției ei sunt chemați ca și odinioară Sfinții Apostoli, acum însă, în momentul citirii pericopei evanghelice și al tâlcuirii ei prin omilie, ei îndeplinesc astăzi, împreună cu Apostolii de atunci, slujba propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu și a împărăției Lui. Ei continuă să întrețină astfel în Liturghie actualitatea școlii lui Iisus Hristos [553].

### d. Rugăciunile după Evanghelie; sfârșitul Liturghiei catehumenilor

a) *Ectenia după Evanghelie.* — După citirea Sfintei Evanghelii, preotul o așază pe Sfânta Masă, din sus, adică dincolo de Sfântul Antimis, cu partea care se deschide spre răsărit, având să urmeze apoi îndată ectenia după Evanghelie («Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru...»). Dacă prin citirea Sfintei Evanghelii preotul a reprezentat pe Mântuitorul în activitatea Sa de propovăduire și de binefaceri, acum el închide sfintele uși și se retrage lângă Sfânta Masă pentru rugăciune, vrând să amintească prin aceasta că Mântuitorul, după ce predica mulțimilor, obișnuia să meargă în locuri retrase, pentru a se ruga. Îndemnând deci întreaga asistență să participe cu toată ființa ei la această rugăciune, preotul ori diaconul, dacă este, enumeră astfel succesiv obiectivele acestei rugăciuni, care se face pentru conducătorii spirituali și ai statului, pentru cei ce s-au nevoit și se nevoiesc în vreun fel oarecare pentru binele Bisericii, precum și pentru toți credincioșii care se află de față. O astfel de ectenie în acest moment este cât se poate de potrivită, căci, precum observa Nicolae Cabasila, această rugăciune se face «pentru cei ce păzesc cuvântul Evangheliei, pentru cei ce imită iubirea de oameni a lui Hristos, Cel ce este simbolizat prin Evanghelie», adică «pentru păstorii Bisericii și căpeteniile popoarelor, căci dacă aceștia își țin făgăduința, propovăduind bine și păzind cele scrise în Evanghelie, împlinesc și lipsa lui Hristos, după cum zice Sfântul Apostol Pavel (Col. 1, 24)... În rândul acestora sunt trecuți apoi, ca vrednici să fie pomeniți în rugăciunile comunității, și ctitorii, îngrijitorii sfintelor locașuri, învățătorii virtuții și toți cei care în vreun fel oarecare fac bine obștii bisericești și celor sfinte» [554]. Pentru motivul că cererile acestei ru-

552. Citat de Robert Will, *op. cit.*, t. I, p. 310, după referințele lui Bard, *La lecture de la Bible c. element de culte*, 1868, p. 18.

553. Pe drept cuvânt deci făcea atenți Sf. Ioan Gură de Aur pe ascultătorii săi: «Hristos vă grăiește prin gura mea... Să nu credeți că vorbim acestea de la noi... Noi venim de la Dumnezeu... Suntem solitorii lui Dumnezeu pe lângă oameni» (*Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, col. 323—324).

554. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXII, P. G., CL, col. 417 A—B.

găciuni diaconale au în vedere în chip special pe împlinitorii învăţăturilor Evangheliei, această ectenie se consideră implicită ei, încheindu-se astfel ritul lecturilor biblice din Liturghie.

În timpul ecteniei, preotul rosteşte în taină o rugăciune («Doamne Dumnezeul nostru, primeşte această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi...»), prin care se roagă ca Dumnezeu să asculte şi să împlinească cererile îndreptate către El de credincioşi în cursul ecteniei. În titlul şi în textul rugăciunii tainice a preotului, această ectenie este numită «cerere stăruitoare» (ἡ ἐκτενὴς ἱκεσία), denumire justificată atât prin sublinierea din primul alineat al ecteniei («Să zicem toţi *din tot sufletul şi din tot cugetul nostru...»)*, cât şi prin răspunsul «Doamne, miluieşte» de trei ori, pe care îl dau credincioşii de la al treilea alineat înainte. În limbajul bisericesc se mai întrebuinţează şi denumirea de «ectenie îndoită», subliniindu-se astfel caracterul ei de rugăciune însufleţită de o dublă şi particulară osârdie.

Din *Codicele Barberini 336* lipseşte ectenia după Evanghelie, ceea ce ne-ar putea face să credem că introducerea în acest loc a unei rugăciuni diaconale se datoreşte probabil unei sistematizări intervenite mai târziu în partea finală a Liturghiei catehumenilor. Întrucât însă în codicele amintit se află rugăciunea din timpul ecteniei stăruitoare, sub titlul : «Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς τοῦ Κύριε ἐλέησον» [555], aceasta constituie o dovadă că în practică exista şi ectenia. Lipsa ei este explicabilă prin faptul că acest codice nu are cele ale diaconului, până la dialogul dinaintea anaforei euharistice. Documentele de la începutul mileniului al doilea şi de mai târziu mărturisesc chiar că, după încheierea ecteniei, credincioşii sau corul intonau de 12 ori «Doamne miluieşte» [556].

După ecfonisul rugăciunii stăruitoare, *Liturghierul* Bisericii noastre, ca şi al celor de limbă slavă, aşază ectenia mică şi rugăciunea respectivă («Dumnezeul duhurilor...») din serviciul panihidei, spre a fi folosite la Liturghiile cu parastas.

b) *Ritualul concedierii catehumenilor.* — În Biserica primelor patru-cinci sau şase veacuri creştine, după omilie urmau imediat rugăciunile în legătură cu concedierea catehumenilor şi a celorlalte clase asimilate lor (primele trei clase de penitenţi şi energumenii). Prin citirea pericopei evanghelice, Liturghia catehumenilor şi-a ajuns punctul ei culminant. Funcţiunea didactică a acestei părţi a Liturghiei, adică instruirea catehumenilor în adevărurile creştine şi pregătirea dispoziţiei spirituale a credincioşilor pentru Liturghia euharistică, este încheiată şi desăvârşită prin omilie şi, în acelaşi timp,

555. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 314.

556. Versiunea latină a lui Leon Thuscus: *Liturgia, seu missa S. Basilii, ex vetustis codicibus latinas translationis descripta*, în cea reimprimată de Claude de Saintes, *Liturgiae*, Anvers, 1562, p. 37 ş. u., precum şi în exemplarul diaconului Isidor Pyromalos (la Iacob Goar, *op. cit.*, p. 181—182). Prima cerere a ecteniei apare despărţită în aceste documente astfel: Diaconul zice mai întâi: «Să zicem toţi», credincioşii răspunzând «Doamne miluieşte». Diaconul continuă: «Din tot sufletul şi din tot cugetul să zicem» (Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 85).

acţiunea de reprezentare sau simbolismul ei se mărgineşte aci. Restul ceremonialului Liturghiei catehumenilor constă din rugăciuni şi acţiuni pregătitoare pentru încheierea oficiului ei şi concedierea catehumenilor, această concediere fiind odinioară striot operantă. Ritualul întrebuinţat în acest scop de Liturghia bizantină, la începutul evului mediu, nu-l aflăm în nici un document. În această privinţă suntem reduşi la analogiile ce ni le înlesneşte textul *Constituţiilor Apostolice*, care reprezintă Liturghia ritului antiohian. Se concediau adică succesiv următoarele categorii de asistenţi : prima clasă de catehumeni (κατηχούμενοι, ἀκρώμενοι, auditori), adică cei care se găseau în curs de catehizare, apoi energumenii, după care urmau la rând catehumenii candidaţi la botez (οἱ φωτιζόμενοι, μέλλοντες φωτίζεσθαι, οἱ βαπτιζόμενοι), adică cei cu instrucţiunea terminată, şi, în fine, penitenţii [557]. Pentru fiecare din aceste clase diaconul rostea mai întâi o ectenie, la finele căreia episcopul rostea o rugăciune adecvată categoriei respective, rugăciune pe care ei o ascultau cu capetele plecate, părăsind apoi biserica, la invitaţia ce le-o făcea diaconul după rugăciunea episcopului [558].

Canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea face menţiune numai de rugăciunile pentru ieşirea catehumenilor şi a penitenţilor. Totuşi, omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur cuprind numeroase locuri care se referă la rugăciunile pentru catehumeni, energumeni şi penitenţi [559]. Unele din aceste pasaje inserează chiar texte liturgice în legătură cu concedierea catehumenilor, cum sunt următoarele două propoziţii : «Să-i înveţe pe dânşii cuvântul adevărului» şi «Să le descopere lor Evanghelia dreptăţii» [560], care se păstrează până astăzi în ectenia pentru catehumeni. Aceeaşi omilie utilizează propoziţia : «Şi-i învredniceşte pe dânşii, la vremea cuvenită, de baia naşterii a doua, de iertarea păcatelor...» [561], care face parte astăzi din textul rugăciunii pentru cei chemaţi (catehumenii), rugăciune aflată în Liturghia pusă sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur.

557. În general, bărbaţii ocupau partea dreaptă din interiorul bisericii, adică cea dinspre miazăzi, iar femeile stăteau pe latura de nord, adică în partea stângă. Locul penitenţilor depindea de gradul de pocăinţă în care se găseau. Cei din gradul IV şedeau în naos, mai în faţă, şi anume în partea rezervată credincioşilor, iar cei din gradul III ocupau locul din spate, adică din fundul naosului, de o parte şi de alta a uşilor care dădeau în tindă sau pronaos. Penitenţilor de gradul II le era rezervat spaţiul din faţă al tindei, în laturile trecerii din acestea în naos, iar catehumenii erau aşezaţi în spatele lor, spre ieşirea în portic; penitenţii de pe prima treaptă îşi aveau locul afară, lângă uşa de intrare din portic, în tinda sau pronaosul bisericii. Cf. Dom A. Grea, *La sainte liturgie*, nouv. éd. Paris, p. 128; Mgr Chevrot, *op. cit.*, Paris, 1941, p. 36; Dr. Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, partea a II-a, p. 59—61.

558. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 6—9.

559. Cf. *Omilia III despre incomprehensibila natură a lui Dumnezeu*, 6, 7, P. G., XLVIII, col. 725, 727—728; *Omilia IV*, 4—5, col. 733; *Omilia II despre obscuritatea profeţilor*, P. G., LVI, col. 182; *Omilia LXXI* (a LXXII), 4, P. G., LVIII, col. 666; *Omilia XVII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.

560. Sub forma: «Să le descopere Evanghelia Hristosului Său», se găseşte întrebuinţată şi în *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 6.

561. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 315.

În textul actual al Liturghiilor bizantine figurează numai ceremonialul pentru concedierea celor două clase de catehumeni. Pentru prima din aceste categorii, ectenia este identică în tustrele Liturghiile. În primul rând, ei sunt îndemnați la rugăciune : «Rugați-vă cei chemați (οἱ κατηχούμενοι) [562] Domnului». Apoi înșiși credincioșii (cei botezați) sunt îndemnați să se roage pentru catehumeni : «ca Domnul să-i miluiască pe dânșii, să-i învețe cuvântul adevărului, să le descopere Evanghelia dreptății, să-i unească cu Sfânta Sa sobornicească și apostolească Biserică», să-i mântuiască, să-i apere și să-i păzească, pentru ca astfel «și aceștia să preamărească împreună cu noi (cei botezați) prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh». În timpul acestei ectenii, preotul desface antimisul, și anume câte o latură la fiecare din cele patru alineate de la început, pregătindu-l astfel în vederea așezării pe el a Sfintelor Daruri [562 bis].

În cele din urmă, catehumenii sunt îndemnați să-și plece capetele spre a se face rugăciunea specială pentru ei, înainte de ieșirea din biserică. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei Liturghii ale Bisericii Ortodoxe. În general, se cere pentru ei ca Domnul să-i facă vrednici a primi botezul și a intra astfel în comunitatea credincioșilor. Astăzi, o astfel de rugăciune este rostită de preot în taină. Formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur o intitulează : «Rugăciunea pentru cei chemați mai înainte de desfacerea antimisului», deși este așezată după ectenia în timpul căreia are loc această operație. În *Codicele Barberini 336* însă, unde se găsește înscrisă expres sub numele acestui Sfânt Părinte, ea poartă titlul de «Rugăciunea catehumenilor, înainte de sfânta înălțare (jertfă)» [563], adică așa cum se află intitulată astăzi în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

Scopul participării catehumenilor la Liturghie mărginindu-se la instruirea lor în adevărurile de credință și de viață creștină, nu mai aveau nici un motiv să rămână mai departe în biserică, la Taina Sfintei Jertfe.

---

562. *Adică cei ce se instruiesc, cei ce se învață*. Expresia «Cei chemați», adoptată de *Liturghierul* român, nu reprezintă traducerea corespunzătoare termenului κατηχούμενοι din originalul grec. Ediția *Liturghierului* de Iași, 1679, a mitropolitului Dosoftei, a recurs în această ectenie la termenii slavoni : «oglașenici» și «să-i oglășuiască» pe dânșii cuvântul adevărului...», în concordanță adică cu textul grec. De asemenea, *Liturghierul* Popii Ion din Suiug (manuscris copiat în anul 1724 după altul mai vechi. Vezi în «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36, studiul publicat de Gh. Șerban Cornilă) folosește termenul «oglașenici» atât în ectenia în cauză, cât și în titlul rugăciunii ce se citește în taină de preot, în timpul ecteniei menționate, iar în cuprinsul rugăciunii îi desemnează sub numele de «cei oglășuiți» («... caută spre robii Tăi cei oglășuiți»). Alte ediții, ca, de exemplu, cele din Iași, 1818, 1834, 1845, 1868 și cea de Râmnic, 1862, dau o traducere românească corectă termenului κατηχούμενοι, dar numai în titlu rugăciunii din timpul ecteniei : «Rugăciunea pentru cei ce se învață...».

562 bis În înțeles simbolic, acțiunea destocmirii antimisului amintește pregătirea mormântului de către Iosif, care «ca un catehumen, iar nu ca un ucenic desăvârșit, l-a săpat în piatră, nou, precum este și pânza antimisului, dar pe care l-a consacrat mai pe urmă lui Hristos». La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, p. 48.

563. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 315.

De aceea, venea îndată, precum se face și în Liturghia de astăzi, invitația repetată a diaconilor: «Câți sunteți catehumeni, ieșiți; cei ce sunteți catehumeni, ieșiți..., ca nimeni din cei ce sunt catehumeni să nu rămână (înăuntru)». Cu aceste formule, Liturghia catehumenilor se consideră încheiată.

Formulele pentru concedierea clasei înaintate a catehumenilor, adică a celor care erau admiși să primească botezul la Paști, se păstrează astăzi numai în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, căpătând întrebuințare numai în a doua jumătate a Postului Păresimilor. Ele urmează îndată după repetarea unei ultime invitații făcute pentru părăsirea bisericii de către catehumenii din prima categorie, după care diaconul se adresează celorlalți: «Câți sunteți pentru luminare, apropiați-vă (Ὅσοι πρὸς τὸ φώτισμα προσέλθετε) [564], rugați-vă cei pentru luminare!». Urmează apoi o ectenie cu îndemnuri către credincioși de a se ruga pentru cei ce se pregăteau pentru botez, ca Domnul să-i învrednicească de această Sfântă Taină la vremea cuvenită, să le dăruiască desăvârșirea în credință, ca să poată ajunge să se numere în această ceată duhovnicească cu credincioșii. Candidații la botez sunt invitați apoi să-și plece capetele pentru a li se citi cuvenita rugăciune, înainte de concediere. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite își încheie după aceea oficiul pentru catehumeni, prin strigarea diaconilor: «Câți sunteți pentru luminare, ieșiți..., ca să nu rămână cineva...».

În epoca în care era în vigoare disciplina penitenței publice, se folosea un ritual analog de rugăciuni și invitații în legătură și cu concedierea penitenților (*Constituțiile Apostolice*, VIII, 9). Ieșirea din uz a acestei discipline, cu organizarea penitenților în clase corespunzătoare gravității păcatelor și gradului de pocăință, a atras în chip firesc după ea și suprimarea formulelor rituale legate de trimiterea lor din biserică. Pentru motive analoage nu a mai putut găsi întrebuințare nici ritualul pentru concedierea energumenilor. Împotriva oricărei logici însă rugăciunile și formulele privitoare la concedierea catehumenilor au continuat să fie recitate în Liturghie, deși ele nu mai aveau aplicare încă din veacul al VII-lea, când Sfântul Maxim Mărturisitorul remarca faptul că nu se mai observa strictețea de odinioară pentru deosebirea și îndepărtarea celor nebotezați de la slujbă [565]. Aceste rituri nu mai reprezintă de mult deci decât un interes istoric, adică o simplă valoare de document. Totuși, menținerea lor în uzul liturgic a găsit susținători printre

564. Printr-o omisiune de transcriere, înlesnită și de încetarea destul de timpurie a disciplinei catehumenatului, s-a ajuns ca termenul προέλθετε din ectenia pentru prima clasă de catehumeni să se generalizeze și în ectenia pentru cei ce se pregăteau pentru botez, în loc de προσέλθετε (apropiați-vă). Îndemnul de la finele ecteniei «Cei pentru luminare, capetele voastre Domnului să le plecați», în vederea citirii rugăciunii, înainte de concediere, ar rămâne fără obiect, sub raport logic, dacă cei spre luminare ar fi fost invitați de la început să iasă, prin strigarea «ieșiți» (προέλθετε). Vezi mai pe larg lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului...*, p. 40—42.

565. *Scholia la scrierea Despre ierarhia bisericească a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul*, III, 3, P. G., IV, col. 141 C.

/

liturgişti, pentru consideraţii cu un caracter mai mult sau mai puţin romantic. Astfel, unii interpretează existenţa lor în Liturghia de astăzi prin analogie cu situaţii din domeniul filologic, unde, potrivit sistemului ortografiei etimologice, unele litere se scriu în corpul cuvintelor, fără a se auzi în pronunţie. Cu toate că, în general, ele sunt privite ca «greutăţi inutile» şi «aparente anomalii», totuşi li se găseşte o raţiune în simplul fapt că pot forma «bucuria eruditilor» [566]. Alteori se încearcă a se compensa caracterul anacronic al ritualului de la sfârşitul Liturghiei catehumenilor, atribuindu-i o semnificaţie simbolică. El ar fi, adică, de natură să provoace în sufletele asistenţilor reflecţii asupra nevredniciei lor morale şi sentimente de pocăinţă, la constatarea că nu se găsesc peste nivelul catehumenilor şi penitenţilor de odinioară [567] şi deci, astfel, «catehumeni sunt pururea în Biserică» [568].

Fapt este însă că acest ritual nemaicorespunzând nici unei realităţi din viaţa bisericească actuală, el rămâne nu numai fără înţeles pentru credincioşi, dar chiar fără obiect pentru înşişi liturghisitorii care sunt obligaţi să se roage ca Dumnezeu să facă vrednici de baia botezului o categorie inexistentă de asistenţi, pe care mai înainte i-a îndemnat la rugăciune, iar după aceea la plecarea capetelor şi la ieşirea din biserică. Deci, deşi în favoarea menţinerii ritualului de la finele Liturghiei catehumenilor s-au făcut diverse consideraţii sentimentale, totuşi nu se poate contesta caracterul său anacronic şi că, găsindu-se golit de sens, prezenţa lui în Liturghia de astăzi nu este decât efectul unei legi sau al unui proces mecanic de aşa-zisă «succesiune ereditară liturgică».

## LITURGHIA CREDINCIOŞILOR

### RITURILE DIN PRIMA PARTE A LITURGHIEI CREDINCIOŞILOR

**1. Rugăciunile pentru credincioşi. 2. «Intrarea cea mare». 3. Simbolul credinţei. 4. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice**

După *Liturghia catehumenilor* urmează îndată, adică în continuare, partea care poartă numele de *Liturghia credincioşilor*. Centrul şi punctul culminant al acestei Liturghii îl formează ritualul Jertfei euharistice, săvârşit de preoţi, la care se asociază şi credincioşii, prin răspunsuri, imne şi prin împărtăşire. Ea se înfăţişează astfel aproape ca un nou oficiu sau cel puţin ca al doilea act care, în serviciul divin public al

566. Dom Fernand Cabrol, *op. cit.*, p. 15—16.

567. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 496; Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», XI (1892), nr. 12, p. 729, n. 1; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 258—259; S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 88, 90, 91 ş. u.

568. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, în «*Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*», trad. rom., ed. Bucureşti, 1865, p. 261, col. 1.

Bisericii creştine, reprezintă «faza sacrificială»[569]. De aceea, Liturghia credincioşilor se mai poate numi şi Liturghia euharistică; ea constituie adevărata Liturghie creştină.

În Liturghia propriu-zisă sau euharistică se disting următoarele trei părţi, bine caracterizate prin scopul urmărit în fiecare din ele:

A. Ritualurile de pregătire spirituală şi materială de la începutul Liturghiei credincioşilor, în vederea Jertfei euharistice;

B. Rugăciunea Sfintei Jertfe sau ἀναφορά; şi

C. Ritualurile după anaforă, care formează partea de la sfârşitul Liturghiei euharistice.

Partea de la începutul Liturghiei credincioşilor se desfăşoară după concedierea catehumenilor şi până la dialogul care precede salutul sau binecuvântarea dată de preot, prin formula din Epistola a II-a către Corinteni 13, 13: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toţi». Ceremonialul acestei prime părţi este compus din rugăciuni şi acţiuni liturgice pregătitoare, în vederea aducerii Sfintei Jertfe. Momentele principale sunt reprezentate prin:

a) Rugăciunile pentru credincioşi;

b) Intrarea cea mare (ἡ μεγάλη εἴσοδος) şi

c) Simbolul credinţei.

## 1. Rugăciunile pentru credincioşi

După ieşirea catehumenilor, în sfântul locaş rămâneau în vechime numai cei botezaţi sau credincioşi (οἱ πιστοί), iar dintre aceştia, numai cei împăcaţi cu Biserica. De aici provine şi numele acestei Liturghii. Cât timp s-a aflat în vigoare disciplina penitenţei publice, erau toleraţi să asiste şi penitenţii din clasa cea mai înaintată (gradul IV), adică aşa-numiţii împreună-şezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes). Nu erau primiţi însă să aducă daruri şi nici să se împărtăşească (χωρὶς προσφορᾶς)[570]. Slujba era ascultată stând toţi în picioare.

Se pare că ieşirea catehumenilor nu întrerupea serviciul divin, ci el continua prin citirea rugăciunilor pentru credincioşi. Din canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea rezultă că, în veacul al IV-lea, acestea erau în număr de trei, dintre care cea dintâi era citită în taină, iar celelalte, în auz[571]. *Liturghierul* păstrează astăzi numai două, care se citesc în taină

---

569. S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, partea I, p. 93.

570. Can. 75 al Sf. Vasile cel Mare («fără proaducere»). Can. 11 al Sin. I Ecum. («fără împărtăşire») şi can. 5 al Sin. de la Ancira.

571. Ceea ce a făcut pe F. E. Brightman (*Liturgies eastern and western*, p. 520) să presupună că numai rugăciunea dintâi era citită de preot în taină, pe când celelalte erau de fapt două ectenii rostite de diacon.

de preot, în timp ce diaconul rostește ecteniile respective. Este probabil că la această practică se ajunsese cu mult înainte de veacul al VIII-lea sau al IX-lea, deoarece situația este aceeași și în *Codicele Barberini 336*. Nu este exclus însă ca cea de a treia rugăciune a credincioșilor să fi fost aceea care se citește astăzi după punerea darurilor pe Sfânta Masă, în urma Intrării celei mari. Ea a putut fi distanțată de celelalte atunci când s-a dezvoltat ceremonia Vohodului mare, care, potrivit cu logica acțiunii și cu sensul rugăciunilor, a fost așezată între rugăciunea a doua și a treia.

Intitularea primelor două ca rugăciunea întâi și a doua a credincioșilor sau pentru credincioși se justifică numai prin faptul că ele se citesc în cursul Liturghiei cu acest nume, pentru că în realitate cuprinsul lor se referă nu numai la credincioși, ci, cum este și firesc, chiar la preot în primul rând, ca slujitor al jertfei. În cea dintâi dintre ele, liturghisitorii mulțumesc lui Dumnezeu, cum se face în chip expres mai ales în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru că le-a ajutat să aducă și acum Sfânta Jertfă pentru păcatele lor și ale credincioșilor, cerând în același timp să le asculte rugăciunile și să le ajute să săvârșească această lucrare în stare de vrednicie, «întru mărturia curată a cugetului». Căci, potrivit reflecției Sfântului Ioan Gură de Aur *(Despre preoție,* cartea a VI-a, cap. 2 și 4), amintită de Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «sufletul și mâna celui care va atinge Trupul preacurat al lui Hristos, Dumnezeul nostru, trebuie să fie mai curate decât razele soarelui» [572]. În cea de a doua rugăciune, liturghisitorii stăruie din nou în cererea lor către Dumnezeu să le curețe trupurile și sufletele de orice pată, pentru ca să se găsească în stare de nevinovăție în oficiul lor pentru aducerea Jertfei, rugându-se în același timp să se dăruiască și credincioșilor — «celor ce se roagă împreună cu noi» — desăvârșirea spirituală, spre a ajunge astfel să se împărtășească cu vrednicie din Sfânta Jertfă. De altfel, toate celelalte rugăciuni recitate tainic în cursul Liturghiei vibrează, ca și cele două de la începutul Liturghiei credincioșilor, de sentimentul și mărturisirea insuficienței spirituale a slujitorilor și a celorlalți participanți la această mare slujbă a Bisericii. În consecință, liturghisitorii imploră mila și harul dumnezeiesc, spre a-i întări cu puterea Sfântului Său Duh pentru săvârșirea Jertfei euharistice, curățindu-i de tot ce ar putea să tulbure simțurile și ferindu-i de orice faptă rea, pentru că numai astfel, «păziți sub stăpânirea Ta», precum încheie ecfonisul ultimei ectenii și rugăciuni de la începutul Liturghiei credincioșilor în formularele Sfântului Ioan Gură de Aur și Sfântului Vasile cel Mare, pot aduce cu vrednicie slavă lui Dumnezeu. Pe de altă parte, în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, urmând cursul logic al ideilor din rugăciunea corespunzătoare, preotul mărturisește în ecfonisul respectiv că numai «după darul Hristosului Tău» putem să ne facem «fii ai luminii și ai zilei», prin împărtășirea cu «preacuratul Trup și de viață făcătorul Sânge». Așa încât Liturghia, deși este de fapt o rugăciune, și anume cea mai mare rugăciune a Bisericii, ea

572. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 416 C—417 A.

se înfăţişează în acelaşi timp şi ca un suiş spiritual sau ca o scară sublimă a sfinţeniei, care, printr-o continuă şi progresivă smerenie şi pocăinţă, manifestate în cursul rugăciunilor tainice, duce la unirea deplină cu Dumnezeu prin Fiul Său.

De fapt, Liturghia credincioşilor începe cu ectenia : «Câţi suntem credincioşi, iară şi iară cu pace Domnului să ne rugăm», ce se rosteşte în timpul primei rugăciuni pentru credincioşi şi în directă continuare a formulelor pentru ieşirea catehumenilor. Odinioară, înaintea fiecăreia din cele două rugăciuni se recita în întregime ectenia mare [573]. Ea a rămas şi în practica de astăzi, şi anume în timpul celei de a doua rugăciuni, dar sub o formă fragmentară, prin omiterea părţii de la mijlocul ei, şi anume începând de la cererea a cincea până la a zecea inclusiv. Aceasta reprezintă o practică cristalizată înainte de veacurile al XIII-lea şi al XIV-lea, când patriarhul Filotei ia act de ea în *Diataxa* sa. Astfel, cu privire la cele două rugăciuni pentru credincioşi, el recomandă diaconului să fie atent când termină de citit preotul pe fiecare din ele, pentru ca în acest moment să întrerupă ectenia prin expresia «Înţelepciune !», dând astfel ocazie preotului să spună vosglasul rugăciunii respective [574]. În *Liturghierul* de astăzi, ectenia în cauză moşteneşte deci întinderea consacrată de experienţă şi uz, în raport cu timpul socotit necesar preotului pentru citirea în taină a fiecăreia din cele două rugăciuni pentru credincioşi. Prezenţa interjecţiei «Înţelepciune !», în locul obişnuitului îndemn : «... pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm», reprezintă o notă unică şi caracteristică a celor două ectenii de aici pentru credincioşi. În vechime, interjecţia «Înţelepciune !» corespundea în acest moment, precum am văzut, unei necesităţi practice [575].

---

573. *Ms. nr. 1020 Bibl. din Sinai* (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 141. Mărturii despre întrebuinţarea ecteniei mari la începutul Liturghiei credincioşilor ne dau *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 10; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CLV*; P. G., XXXII, col. 612; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVII la Fapte*, 3, P. G., LX, col. 266 etc.

574. *Cod. 6277—770 Mănăstirea Pantelimon*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 9. Vezi şi Dom Pl. Meester, articolul *Grecques (Liturgies)*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VI, part. 2, col. 1610; S. Salaville, *op. cit.*, p. 95, n. 1.

575. Pan. N. Trembela (*op. cit.*, p. 67—68) presupune că strigarea «Înţelepciune!» ar proveni, în prima ectenie, din rugăciunea de odinioară pentru penitenţi, iar în cea de a doua ectenie, din rugăciunea pentru credincioşi, pe care ei trebuiau să le asculte plecaţi în genunchi. Strigând : «Înţelepciune !», diaconul i-ar fi făcut atenţi asupra momentului când trebuiau să se ridice şi să se apropie cu cuviinţă, pentru a primi, prin mâna liturghisitorilor, binecuvântarea obişnuită. Această interjecţie ar fi înlocuit, adică, formulele «ridicaţi-vă, catehumenilor», sau, pentru credincioşi, «să ne ridicăm», din Liturghia *Constituţiilor Apostolice*, cart. VIII, cap. 6, 10. O astfel de ipoteză este însă prea puţin probabilă. În primul rând, ea nu găseşte nici un temei în analogia cu locurile citate din *Liturghia Constituţiilor Apostolice*. Îndemnul «ridicaţi-vă» sau «să ne ridicăm» avea alt sens, iar pentru primirea binecuvântării de la liturghisitori, înainte de concedierea diferitelor clase de asistenţi, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 6, 7, 9) întrebuinţează formula : «plecaţi-vă şi fiţi binecuvântaţi». Pe de altă parte, interjecţia «înţelepciune» apare mai târziu numai în ecteniile pentru credincioşi, iar nu şi în cele pentru catehumeni.

## 2. «Intrarea cea mare»

**a. Scurtă privire istorică. b. Imnul heruvic. c. Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic. d. Ceremonialul «Intrării celei mari». e. Simbolismul «Intrării celei mari». f. Încheierea ritualului «Intrării celei mari»**

După rugăciunea a doua pentru credincioși, urmează procesiunea Intrării celei mari (ἡ μεγάλη εἴσοδος, Vohodul cel mare), care se desfășoară într-o atmosferă de înaltă spiritualitate, pregătită prin *Imnul heruvic* sau *heruvimic* și prin rugăciunea înălțată în taină de liturghisitori, în timp ce cântăreții, corul sau credincioșii intonează acest imn. În esența ei, Intrarea cea mare constă materialmente în transportarea, cu o solemnitate deosebită, pe Sfânta Masă, a darurilor pregătite deja la proscomidiar. Temelia pe care se înalță tot edificiul Jertfei liturgice este la origine aducerea și oferirea darurilor. Ritualul pregătirii Sfântului Agneț și a Sfântului Potir constituie elementul esențial și fundamental al Proscomidiei. Prin transportarea darurilor însă, de aici pe Sfânta Masă, Intrarea cea mare trebuie considerată, la rândul ei, ca început al însuși ritualului Sfintei Jertfe euharistice.

**a. Scurtă privire istorică.** În vechime, pregătirea materială și proaducerea darurilor pentru Jertfă aveau loc în prima parte a Liturghiei credincioșilor. Ele erau depuse de aceștia după concedierea catehumenilor, fiind adunate mai ales de diaconi, care le depozitau în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (τὸ παρατράπεζον) dinăuntrul altarului. Cantitățile potrivite alese de diacon erau apoi transportate și prezentate, în vasele respective, episcopului sau preotului, care le primea și le depunea pe altar, oferindu-le ca daruri, printr-o rugăciune. În legătură cu aceste acțiuni se broda și pomenirea numelor celor care le aduceau și ale celor pentru care erau aduse.

După ce însă locul sau momentul Proscomidiei a fost trecut înainte de Liturghia catehumenilor și a luat dezvoltarea știută pe masa prothezei, actul transportării darurilor a trebuit să îmbrace de asemenea și el, ca urmare logică, o pompă corespunzătoare. Un impuls însemnat în această direcție a fost dat și de semnificațiile simbolice căpătate de momentele și actele din ritualul Proscomidiei în noul său aspect. Pe de o parte, Agnețul este privit ca imaginea Mielului lui Dumnezeu pregătit pentru jertfă, cât și a Fiului Său, născut în peștera de la Betleem; pe de altă parte, întreg serviciul după citirea Sfintei Evanghelii și până la Imnul heruvic simbolizează, după *Comentariul* Sfântului Gherman I al Constantinopolului, timpul din cei trei ani ai activității Mântuitorului [576]. Era deci foarte natural ca aducerea darurilor pe Sfânta

576. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 416 D și ed. Nil Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germane, patriarca Constantinopolitana e la Versione latina di Anastasio Bibliotecario*, nr. 33, p. 25.

Masă să capete semnificația venirii Sale pentru cea din urmă oară la Ierusalim, înainte de Patimi [577]. Ca urmare firească, actul simplei transportări de odinioară a darurilor din schevofilachion, sau de la masa pe care erau pregătite mai târziu, la sfântul prestol, a trebuit să fie supus unei dilatări corespunzătoare [578] noilor sensuri. Așa a luat naștere *Vohodul cel mare* sau *Intrarea cu sfintele daruri*, sub forma unei procesiuni care pleacă de la proscomidiar, trece prin ușa dinspre miazănoapte a altarului, pentru a ajunge în mijlocul naosului, întorcându-se apoi prin sfintele uși la Sfânta Masă din altar, unde sunt din nou proaduse sau puse înainte.

Ceremonia Intrării celei mari s-a inaugurat în veacul al VI-lea, desigur sub o formă mai simplă la început și poate numai prin unele regiuni. Pe vremea patriarhului Eutihie al Constantinopolului (552—565) ea nu era încă generalizată. Se vede însă că prindea teren, de vreme ce el dezaproba pe cei ce recomandau credincioșilor să cânte un anumit imn, în timp ce darurile erau transportate la Sfânta Masă, închipuindu-și că este purtat «Împăratul slavei», deși ele nu erau încă sfințite [579].

La nouă ani însă după încetarea din viață a acestui patriarh (574), Vohodul cel mare a intrat oficial în tipicul Bisericii, în urma Decretului prin care împăratul Justin consacra introducerea Imnului heruvic în Liturghie [580]. Această cântare se găsește strâns legată, în istoria serviciului divin, de ceremonia Intrării cu sfintele daruri. Proba cea mai evidentă în această privință o face ecoul expres al acestei procesiuni, reflectat în textul Imnului heruvic, care apare astfel ca o punere în scenă a temei solemnității însesi.

b. **Imnul heruvic.** Nu s-ar putea spune cu precizie absolut documentară la care din cele patru imne heruvice din serviciul Liturghiilor bizantine se referă Decretul împăratului Justin [581]. În tot cazul, o astfel

577. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D. Cf. și Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

578. Cf. și P. Lebedev, *op. cit.*, p. 262.

579. *Epistola către papa Vigiliu, Despre Paști și Sf. Euharistie*, P. G., LXXXVI, 2400—2401.

580. G. Cedrenus (veacul al XI-lea), *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, col. 748.

581. Nu este exclus totuși ca cel mai vechi din ele să fie cel care se cântă la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, în sâmbăta Paștilor («Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, fiindcă Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să se junghie și să se dea mâncare credincioșilor; ci merg înaintea Acestuia cetele îngerești cu toată începătoria și stăpânia: heruvimii cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: «Aliluia, aliluia, aliluia»), întrucât el este întrebuințat și în Liturghia Sfântului Iacob. Imnul heruvic din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite («Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată intră Împăratul slavei. Iată jertfa tainică săvârșită, de dânsele este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia, aliluia, aliluia») este considerat de unii ca o compoziție din anul 615 a patriarhului constantinopolitan Sergiu, iar de alții este atribuit diaconului său, Gheorghe Pisidis. Poate că imediat după heruvicul din Sâmbăta mare vine ca

de cântare de inspirație creștină venea numai să înlocuiască aici un psalm care mai înainte se intona în timp ce se adunau darurile de la credincioși și se îndeplineau lucrările manuale pregătitoare, în vederea punerii înainte sau a proaducerii [582].

Cele două ectenii și rugăciuni pentru credincioși s-ar putea privi ca un scurt moment de tranziție de la Liturghia catehumenilor la Liturghia euharistică. Venind imediat după ecteniile și rugăciunile pentru catehumeni și având ca obiect una dintre categoriile de asistenți aflați în biserică, rugăciunile pentru credincioși apar într-o măsură oarecare cu o funcțiune similară celei a grupului de rugăciuni dinaintea lor și aproape ca o parte integrantă a acestui grup. Unele încheie oficiul pentru catehumeni, iar cele pentru credincioși reprezintă o prevenire pentru categoria de asistenți care rămâneau în biserică, spre a participa la desfășurarea misterului liturgic, care consta în aducerea Jertfei.

În Liturghie, creștinul contemplă nu numai cu mintea, ci și cu credința opera și misterul mântuirii. De aceea, credincioșii sunt conduși, de la meditația discursivă, prin rugăciunile, imnele și lecturile din Liturghia catehumenilor, la meditația contemplativă, prin care puterile sufletului se avântă dincolo de contingențele banale ale vieții, spre a simți prin credință prezența lui Dumnezeu și a harurilor Sale.

Prin tema și obiectul lor, toate rugăciunile și actele din rânduiala Liturghiei credincioșilor se găsesc într-o strânsă conexiune și dependență de momentul culminant al Jertfei euharistice, în care se realizează înseși prezența și lucrarea Mântuitorului. Percepția acestei realități supranaturale scapă însă capacității simțuale a firii umane, ea fiind proprie numai unei intuiții spirituale superioare, susținută de har și izvorâtă din credință. De la începutul ei, dar mai precis de la cântarea Heruvicului, Liturghia se desfășoară într-o notă mistică. Ca atare, în întocmirea ceremonialului se observă tendința vădită de a transpune cugetarea, simțirea religioasă și pietatea pe un plan superior, am putea spune suprasimțual. În definitiv, Liturghia urmărește în ultima instanță să realizeze în credincioși senzația aceasta a supranaturalului sau experiența unei vieți divine, adică, într-un cuvânt, emoția mistică. Numai deasupra simțurilor, în domeniul credinței putem încerca această senzație a unirii noastre intime cu Dumnezeu prin Fiul Său. De aceea, prin Imnul heruvic, ni se amintește încă de la începutul Liturghiei credincioșilor acea condiție preliminară de purificare morală și intelectuală, pusă de teologia mistică, pentru ca «cel puțin în inimă» să ne despărțim sau să ne degajăm de toate cele ce ne leagă de lumea simțurilor.

---

vechime cel din uzul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur: «Noi cei care închipuim, tainic, pe heruvimi și aducem făcătoarei de viață Treimi cântarea cea de trei ori Sfânt, toată grija cea lumească să o lepădm, ca să primim pe Împăratul tuturor, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia». În Joia Mare ține loc de heruvic troparul «Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...». Vezi lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească...*, p. 171—175.

582. Cf. lucrarea noastră indicată în nota precedentă, p. 171—172.

Intonarea Heruvicului începe direct după ecfonisul («Ca sub stăpânirea Ta totdeauna fiind păziţi...») ultimei rugăciuni pentru credincioşi. Dintre cele patru imne amintite, întrebuinţarea cea mai largă, generală am putea spune, o are, precum este şi firesc, Heruvicul din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur («Noi, cei care închipuim tainic pe heruvimi...»). Ideile din cele trei imne heruvice propriu-zise sunt aceleaşi, deşi dezvoltarea şi ordinea lor de succesiune este diferită în textele respective. Aşa precum s-a spus, tema lor se inspiră din semnificaţia simbolică a Intrării celei mari. Mântuitorul, «Împăratul slavei», «Împăratul tuturor», «Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor», «înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti», care «merg înaintea Acestuia... cu toată începătoria şi stăpânia, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi», va apărea adică, curând, reprezentat prin sfintele daruri ce se vor transporta de la proscomidiar pe Sfânta Masă. Ca participanţi la această privelişte spirituală, noi Îl întâmpinăm intonând de trei ori cântarea de laudă «Aliluia», aşa cum făceau puterile cereşti din viziunea autorului Apocalipsei (19, 1, 3, 4) [583]. Pentru ca într-adevăr să putem închipui tainic pe heruvimi şi să ne unim cu corurile cetelor îngereşti, este însă necesar ca mai întâi «să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi nimic pământesc întru sine să nu gândească». Pentru ca să vedem cu ochii spirituali pe Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a mers să se jertfească pentru mântuirea noastră, se cere anume ca sufletul să fie uşor, să fie desprins de tot ceea ce l-ar putea reţine în preocupări inferioare sau din cadrul vieţii pământeşti, să ajungă a fi asemenea îngerilor printr-o renunţare şi simplificare interioară, eliberându-se de sub puterea şi sugestia simţurilor, care ne înlănţuie în grijile terestre ale vieţii. Precum se exprimă Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «Imnul heruvic, care se cântă, îndeamnă pe toţi să fie mai cu luare-aminte de acum şi până la sfârşitul Liturghiei, lăsând toată grija de aici, ca să primească pe Marele Împărat, prin împărtăşire» [584].

De fapt, Imnul heruvic nu este propriu-zis o rugăciune. Însuşi titlul de «Imn heruvimic» i se aplică simbolic sau figurat, întrucât el nu este adresat îngerilor şi nici nu se prezintă ca intonat de ei. Cuprinsul său are caracterul unei formule de autopersuasiune corespunzătoare momentului, pe care credincioşii prezenţi la Liturghie şi-o administrează colectiv în vederea înviorării potenţialului lor spiritual, pentru a se putea simţi în cor cu «cetele îngereşti..., cu heruvimii... şi serafimii...», care, «acum, slujesc în chip nevăzut împreună cu noi». Intonarea melismatică a acestui imn, caracterizată prin modulaţii tărăgănate, este

583. În *Expositio liturgiae gallicanae*, atribuită Sf. Gherman al Parisului († 576), P. L., LXXII, col. 83—98, acest întreit «Aliluia» este considerat ca un împrumut din viziunea Apocalipsei Sfântului Ioan Evanghelistul (19, 1, 3, 4). *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului dă ca temei biblic al imnului heruvic viziunea din profeţia lui Iezechiel 10, 3, 4.

584. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D—421 A.

cerută în primul rând de rațiuni practice, și anume spre a se lăsa timpul necesar lucrărilor de pregătire ale liturghisitorilor. Nu mai puțin însă o astfel de intonare constituie un element în plus pentru crearea unei dispoziții sufletești de transportare spirituală și de meditație, corespunzătoare momentului.

c. **Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic.** Pentru pregătirea specială a liturghisitorului n-a întârziat să se introducă în plus o mișcătoare rugăciune, ce se citește în taină în timpul cântării Heruvicului : «Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei...». E greu să se afirme că ea a fost întrebuințată mai întâi în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur sau în cea a Sfântului Vasile cel Mare. Unele manuscrise o înscriu numai în rânduiala acesteia din urmă [585], iar altele n-o prevăd în nici una din ele [586]. Nu este exclus ca ea să fi figurat mai întâi ca o piesă de evhologhiu, de unde era recitată la vremea cuvenită.

Apropiata transportare a darurilor pe Sfânta Masă, adică pe adevăratul altar, pentru jertfă, este firesc să angajeze profund conștiința preotului, ca slujitor al ei. În perspectiva sa spirituală, se profilează jertfa în sine, jertfa deplină sau desăvârșită, când, fiind sfințită prin venirea și lucrarea Sfântului Duh, Domnul însuși devine prezent substanțial. De aceea, anticipând, liturghisitorul se simte obligat a mărturisi că adevăratul preot al jertfei este Mântuitorul, că în Liturghie este jertfa Lui însuși, pe care pe Golgota a adus-o personal, primind-o împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt ; pe de altă parte, că tot El este Cel ce împărtășește pe credincioși de binefacerile jertfei Sale prin primirea de către ei a Sfântului Său Trup și a Preacuratului Său Sânge, la sfârșitul Liturghiei : «Tu ești Cel ce aduci (jertfești) și Cel ce Te aduci (Te jertfești), Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru». Preotului îi este încredințat numai oficiul de slujitor al Împăratului slavei, adică de «împreună-lucrător» (II Cor. 6, 1), sau cooperator la opera mântuirii, ce se continuă în fiecare Liturghie ; aici, preotul îndeplinește rolul de slujitor în numele Învățătorului său, adică de oficiant al jertfei, care acum se aduce sub formă liturgică sau sacramentală și deci nesângeroasă, pentru ca astfel, până la sfârșitul veacurilor, cei ce cred într-Însul să aibă ocazia a se împărtăși de binefacerile mântuirii realizate prin jertfa Fiului lui Dumnezeu [587].

Un mandat atât de sfânt încarcă cu mare răspundere și e de natură a umple de sfială sufletul unui preot pătruns de conștiința misterului pe care îl îndeplinește în Liturghie. Ce vrednicie morală, ce grad de spiri-

585. *Codicele Barberini* 336 (veac. al VIII-lea — al IX-lea) și *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 88, n. 3.

586. *Codicele Porphyrios* (veac. al X-lea — al XI-lea) și *Codicele Rossanensis* (veac. al XI-lea — al XII-lea). Cf. *Ibidem.*

587. Pr. O. N. Căciulă, Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς θυσία, Atena, 1931, p. 338—339.

tualitate, adică de degajare de patimi, şi ce înălţare cu duhul trebuie să realizeze un liturghisitor pentru ca să poată fi la înălţimea slujbei în care el reprezintă pe Arhiereul cel veşnic şi stăpân al celor cereşti şi al celor pământeşti ! Îndeplinirea unui astfel de oficiu «este lucru mare şi înfricoşător pentru înseşi puterile cereşti», aşa încât «nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vie, să se apropie sau să slujească Ţie, Împărate al slavei». Pe orice treaptă a suişului duhovnicesc s-ar ridica un preot, nu s-ar putea spune totuşi că, om în trup fiind, ar fi putut atinge măsura deplină a sfinţeniei cerute «pentru a sta înaintea Sfintei Mese şi a jertfi Sfântul şi Preacuratul Trup şi Scumpul Sânge». De aceea, el simte nevoia să se roage Domnului ca să nu-l înlăture dintre slujitorii Săi, ci «să-i curăţească sufletul şi inima de cugete viclene şi să-l facă apt prin puterea Sfântului Său Duh», binevoind astfel a primi să-I fie aduse darurile de un slujitor care se recunoaşte nevrednic.

Rugăciunea tainică din timpul cântării Heruvicului constituie deci un scurt dar concentrat exerciţiu spiritual şi o formulă ţesută din vibratoare accente ascetice, menite să purifice sufletul liturghisitorului şi să-l promoveze cel puţin pe o primă treaptă a urcuşului spiritual corespunzător atmosferei de mister a Liturghiei credincioşilor. Ca o întregire a acestui exerciţiu, liturghisitorii încearcă o nouă înălţare într-un zbor iute al gândului, recitând şi ei, în taină şi cu pătrundere, Imnul heruvic de trei ori, cu câte o închinăciune în faţa Sfintei Mese, la fiecare sfârşit.

d. **Ceremonialul «Intrării celei mari».** Deschizându-se apoi sfintele uşi şi perdeaua lor, preotul face tămâierea mică, recitând Psalmul 50 şi alte tropare de umilinţă şi acomodându-şi această acţiune notei mistice a momentului, printr-o cădire lină, care să nu tulbure prin sunetul clopoţeilor de la cădelniţă liniştea de profundă reculegere din biserică. Însăşi această cădire se încadrează între lucrările pregătitoare ale Vohodului. Terminând cădirea, liturghisitorii fac îndată trei închinăciuni în faţa Sfintei Mese şi, după ce o sărută, se înclină dintre sfintele uşi către credincioşi. Mergând după aceea la proscomidiar şi făcând trei închinăciuni însoţite de recitarea stihului «Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul», liturghisitorii iau vasele cu sfintele daruri şi formează cortegiul Vohodului, potrivit regulilor înscrise în *Liturghier*[588], cu privire la cazurile când oficiază un preot singur, ori însoţit de diacon, sau mai mulţi preoţi, cu sau fără diaconi. Îndată ce cântarea Heruvicului se opreşte la punctul stabilit prin practică, procesiunea cu sfintele daruri se desfăşoară ieşind, precum s-a spus, prin uşa de miazănoapte a altarului, purtându-se înainte cădelniţa cu tămâie sau smirnă, precum şi una sau două făclii aprinse. La catedrale şi biserici cu un aparat mai

588. A se vedea îndeosebi ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, 1956. La Liturghia cu arhiereu acesta nu iese cu sfintele daruri, «ci le dă preotului şi diaconului, care închipuie pe Iosif şi pe Nicodim», întrucât «arhiereul poartă chipul lui Hristos». *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicodim al Moscovei (1665),* la K. Delikanis, *op. cit.,* t. III, p. 48.

bogat, în primele rânduri ale procesiunii sunt purtate ripidele de metal cu chipurile serafimilor, ilustrându-se astfel simbolic cetele îngereşti, care escortează în chip nevăzut pe Împăratul tuturor [589]. În vremurile de strălucire ale Imperiului bizantin, împăratul însuşi se încolona în această procesiune, atunci când participa la Liturghia din biserica Sfânta Sofia. Cu lumânarea în mână, el pornea din altar cu clerul şi îndată ce ieşea pe uşa laterală amintită, suita de demnitari şi garda cu prapuri şi sceptrul îl urmau în acest cortegiu simbolic al Împăratului tuturor [590]. Nu este de mirare deci că şi credincioşii s-au simţit înclinaţi la rândul lor să-şi manifeste veneraţia îngenunchind în faţa darurilor purtate în procesiune, deşi în acest moment liturgic ele nu au decât tot valoarea unor simboluri [591].

Începând chiar în timpul parcursului de la altar şi continuând în mijlocul naosului, unde se opresc cu faţa spre credincioşi, liturghisitorii rostesc cu solemnitate formulele stabilite pentru pomenirea în general a căpeteniilor bisericeşti, a diferitelor categorii ale clerului, a conducătorilor statului şi a ctitorilor. Pomenirea publică şi solemnă a acestor categorii, la Vohodul cu cinstitele daruri, este motivată de serviciile şi foloasele pe care obştea credincioşilor le are din partea acestor categorii, care, prin îndeplinirea atribuţiilor lor, asigură fie ordinea şi siguranţa vieţii sociale, fie progresul spiritual şi mântuirea sufletelor, fie susţinerea Bisericii şi a rolului ei, prin jertfele lor materiale. Pentru restul credincioşilor se întrebuinţează formulele generale sau globale de pomenire înscrise în *Liturghier*.

În realitate însă, cel puţin în Biserica Ortodoxă Română, se practică aproape în chip curent — am putea spune — şi pomenirea nominală publică a listelor de vii şi morţi, uneori destul de lungi, în timpul opririi procesului Vohodului mare, în mijlocul naosului. În spiritul dreptului bisericesc oriental însă, o excepţie în acest sens se face numai

589. Cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 A.

590. Vezi βασίλειος τάξις sau *Cartea ceremoniilor de la Curtea bizantină*, întocmită de împăratul Constantin al VII-lea, Porfirogenetul. Cf. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 199.

591. Asupra acestui amănunt a atras atenţia încă din veacul al VI-lea patriarhul constantinopolitan Eutihie (vezi nota 579). Nicolae Cabasila explică această îngenunchere a credincioşilor prin confundarea cu Vohodul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, unde este vorba de o prezenţă reală a Mântuitorului, Darurile aflându-se deja transformate în Trupul şi Sângele Său, la o Liturghie precedentă (*op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 D). Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, găseşte o formă mai fericită pentru justificarea acestei practici. Respingând acuzaţia de idololatrie, el susţine că pe drept cuvânt îngenunche credincioşii la Vohodul cel mare, întrucât, deşi darurile nu sunt sfinţite, ele au fost însă pregătite şi puse înaintea lui Dumnezeu prin rugăciuni, ca unele ce urmează a fi prefăcute puţin mai târziu în Trupul şi Sângele Mântuitorului. Deci la Intrarea cea mare, lor li se dă cinstire ca unora ce sunt închipuiri ale Trupului şi Sângelui lui Hristos (*Despre sfânta biserică*, p. 261, col. 2; 262, col. 1). O justificare similară o găseşte şi Gavriil Sever al Filadelfiei, în lucrarea *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, editată de Richardus Simon, Paris, 1671 (La Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, pars altera, p. 288).

tualitate, adică de degajare de patimi, şi ce înălţare cu duhul trebuie să realizeze un liturghisitor pentru ca să poată fi la înălţimea slujbei în care el reprezintă pe Arhiereul cel veşnic şi stăpân al celor cereşti şi al celor pământeşti ! Îndeplinirea unui astfel de oficiu «este lucru mare şi înfricoşător pentru înseşi puterile cereşti», aşa încât «nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vie, să se apropie sau să slujească Ţie, Împărate al slavei». Pe orice treaptă a suişului duhovnicesc s-ar ridica un preot, nu s-ar putea spune totuşi că, om în trup fiind, ar fi putut atinge măsura deplină a sfinţeniei cerute «pentru a sta înaintea Sfintei Mese şi a jertfi Sfântul şi Preacuratul Trup şi Scumpul Sânge». De aceea, el simte nevoia să se roage Domnului ca să nu-l înlăture dintre slujitorii Săi, ci «să-i curăţească sufletul şi inima de cugete viclene şi să-l facă apt prin puterea Sfântului Său Duh», binevoind astfel a primi să-I fie aduse darurile de un slujitor care se recunoaşte nevrednic.

Rugăciunea tainică din timpul cântării Heruvicului constituie deci un scurt dar concentrat exerciţiu spiritual şi o formulă ţesută din vibratoare accente ascetice, menite să purifice sufletul liturghisitorului şi să-l promoveze cel puţin pe o primă treaptă a urcuşului spiritual corespunzător atmosferei de mister a Liturghiei credincioşilor. Ca o întregire a acestui exerciţiu, liturghisitorii încearcă o nouă înălţare într-un zbor iute al gândului, recitând şi ei, în taină şi cu pătrundere, Imnul heruvic de trei ori, cu câte o închinăciune în faţa Sfintei Mese, la fiecare sfârşit.

d. **Ceremonialul «Intrării celei mari».** Deschizându-se apoi sfintele uşi şi perdeaua lor, preotul face tămâierea mică, recitând Psalmul 50 şi alte tropare de umilinţă şi acomodându-şi această acţiune notei mistice a momentului, printr-o cădire lină, care să nu tulbure prin sunetul clopoţeilor de la cădelniţă liniştea de profundă reculegere din biserică. Însăşi această cădire se încadrează între lucrările pregătitoare ale Vohodului. Terminând cădirea, liturghisitorii fac îndată trei închinăciuni în faţa Sfintei Mese şi, după ce o sărută, se închină dintre sfintele uşi către credincioşi. Mergând după aceea la proscomidiar şi făcând trei închinăciuni însoţite de recitarea stihului «Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul», liturghisitorii iau vasele cu sfintele daruri şi formează cortegiul Vohodului, potrivit regulilor înscrise în *Liturghier* [588], cu privire la cazurile când oficiază un preot singur, ori însoţit de diacon, sau mai mulţi preoţi, cu sau fără diaconi. Îndată ce cântarea Heruvicului se opreşte la punctul stabilit prin practică, procesiunea cu sfintele daruri se desfăşoară ieşind, precum s-a spus, prin uşa de miazănoapte a altarului, purtându-se înainte cădelniţa cu tămâie sau smirnă, precum şi una sau două făclii aprinse. La catedrale şi biserici cu un aparat mai

588. A se vedea îndeosebi ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, 1956. La Liturghia cu arhiereu acesta nu iese cu sfintele daruri, «ci le dă preotului şi diaconului, care închipuie pe Iosif şi pe Nicodim», întrucât «arhiereul poartă chipul lui Hristos». *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicodim al Moscovei (1665),* la K. Delikanis, *op. cit.*, t. III, p. 48.

bogat, în primele rânduri ale procesiunii sunt purtate ripidele de metal cu chipurile serafimilor, ilustrându-se astfel simbolic cetele îngerești, care escortează în chip nevăzut pe Împăratul tuturor [589]. În vremurile de strălucire ale Imperiului bizantin, împăratul însuși se încolona în această procesiune, atunci când participa la Liturghia din biserica Sfânta Sofia. Cu lumânarea în mână, el pornea din altar cu clerul și îndată ce ieșea pe ușa laterală amintită, suita de demnitari și garda cu prapuri și sceptrul îl urmau în acest cortegiu simbolic al Împăratului tuturor [590]. Nu este de mirare deci că și credincioșii s-au simțit înclinați la rândul lor să-și manifeste venerația îngenunchind în fața darurilor purtate în procesiune, deși în acest moment liturgic ele nu au decât tot valoarea unor simboluri [591].

Începând chiar în timpul parcursului de la altar și continuând în mijlocul naosului, unde se opresc cu fața spre credincioși, liturghisitorii rostesc cu solemnitate formulele stabilite pentru pomenirea în general a căpeteniilor bisericești, a diferitelor categorii ale clerului, a conducătorilor statului și a ctitorilor. Pomenirea publică și solemnă a acestor categorii, la Vohodul cu cinstitele daruri, este motivată de serviciile și foloasele pe care obștea credincioșilor le are din partea acestor categorii, care, prin îndeplinirea atribuțiilor lor, asigură fie ordinea și siguranța vieții sociale, fie progresul spiritual și mântuirea sufletelor, fie susținerea Bisericii și a rolului ei, prin jertfele lor materiale. Pentru restul credincioșilor se întrebuințează formulele generale sau globale de pomenire înscrise în *Liturghier*.

În realitate însă, cel puțin în Biserica Ortodoxă Română, se practică aproape în chip curent — am putea spune — și pomenirea nominală publică a listelor de vii și morți, uneori destul de lungi, în timpul opririi procesului Vohodului mare, în mijlocul naosului. În spiritul dreptului bisericesc oriental însă, o excepție în acest sens se face numai

589. Cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 A.

590. Vezi βασίλειος τάξις sau *Cartea ceremoniilor de la Curtea bizantină*, întocmită de împăratul Constantin al VII-lea, Porfirogenetul. Cf. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 199.

591. Asupra acestui amănunt a atras atenția încă din veacul al VI-lea patriarhul constantinopolitan Eutihie (vezi nota 579). Nicolae Cabasila explică această îngenunchere a credincioșilor prin confundarea cu Vohodul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, unde este vorba de o prezență reală a Mântuitorului, Darurile aflându-se deja transformate în Trupul și Sângele Său, la o Liturghie precedentă (*op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 D). Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, găsește o formă mai fericită pentru justificarea acestei practici. Respingând acuzația de idololatrie, el susține că pe drept cuvânt îngenunche credincioșii la Vohodul cel mare, întrucât, deși darurile nu sunt sfințite, ele au fost însă pregătite și puse înaintea lui Dumnezeu prin rugăciuni, ca unele ce urmează a fi prefăcute puțin mai târziu în Trupul și Sângele Mântuitorului. Deci la Intrarea cea mare, lor li se dă cinstire ca unora ce sunt închipuiri ale Trupului și Sângelui lui Hristos (*Despre sfânta biserică*, p. 261, col. 2; 262, col. 1). O justificare similară o găsește și Gavriil Sever al Filadelfiei, în lucrarea *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, editată de Richardus Simon, Paris, 1671 (La Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, pars altera, p. 288).

pentru ctitori, îngăduindu-se ca «numele lor să fie pomenite la slujbele bisericeşti» [592]. În această categorie ar putea fi asimilat, fără îndoială, şi cazul altor creştini pioşi care s-au ilustrat prin binefaceri sensibile în folosul comunităţii bisericeşti. Pomenirile nominale lungi, care nu se încadrează în excepţiile menţionate în legătură cu Vohodul mare, apar însă pe de o parte ca o exagerare a amănuntelor accesorii, ceea ce duce la înecarea acţiunii liturgice principale şi la stingerea esteticii ritualului. Totodată, ele pot ajunge o încercare serioasă pentru puterea de suportare a multora dintre credincioşi şi o provocare pentru susceptibilităţile delicate, mai ales în cazurile în care se pot identifica în şirul numelor rostite în auz persoane cu o reputaţie morală scăzută în opinia publică ; în astfel de condiţii, «răscumpărarea păcatelor se schimbă (se transformă) în laudă», precum se exprima Fericitul Ieronim [593]. Pentru aceste motive, autoritatea bisericească s-a văzut nevoită să interzică formal pomenirile nominale sau, mai precis, citirea de pomelnice la ieşirea cu cinstitele daruri [594] ; pentru un astfel de oficiu, rânduiala bisericească a stabilit momentele respective din ritualul Proscomidiei. Pomenirile nominale din cursul Vohodului mare au caracterul precis al unor pomeniri de onoare [595], aşa că nu pot fi la locul lor aici acelea care nu întrunesc această condiţie.

---

592. Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere română de I. D. Cornilescu şi Vasile S. Radu, Bucureşti, 1915, p. 441. O astfel de concesie are la bază şi o consideraţie de ordin moral şi educativ în acelaşi timp. Este, adică, o datorie de recunoştinţă de a ne aduce aminte în rugăciuni de ctitori şi binefăcători, luând exemplu de la sacrificiile lor pioase.

593. «Expunem acest capitol pentru întâistătătorii Bisericilor. Ce înseamnă cuvintele : alesul meu a săvârşit multe fărădelegi în casa mea? (Ier. 11, 15). Ele se aplică fără îndoială şi bogaţilor care, deşi răpesc bunurile altora şi nu scot vicleşugurile din inimile lor, cred că sunt demni de îndurarea lui Dumnezeu... Cu toate acestea, se pomenesc acum public numele donatorilor, şi răscumpărarea păcatelor se transformă în laudă, fără să-şi amintească de văduva din Evanghelie care, punând în corvană doi bănuţi, a întrecut ofranda tuturor bogaţilor» (Marcu 12, 41—44. *Super Ieremiam*, cart. II, cap. XI, P. L., XXIV, col. 784 C—D).

594. «Multe Biserici autocefale au interzis prin hotărâri sinodale citirea pomelnicelor la ieşirea cu sfintele daruri şi chiar pomenirea chiriarhului acelei Biserici... Astfel a făcut Biserica regatului grecesc». Dragomir Demetrescu, în «Biserica Ortodoxă Română», XXX (1906—1907), p. 433 şi note. De asemenea, fosta Episcopie a Argeşului a oprit pomenirea în auz la ieşirea cu cinstitele daruri, prin ordinul nr. 2421 din noiembrie 1925 etc.

595. Acest considerent este valabil independent de credinţa, de convingerile şi de atitudinea conducătorilor politici ai statului faţă de religie şi faţă de Biserică. În concepţia Bisericii creştine, societatea organizată în stat şi cârmuită de căpetenii sau autorităţi este considerată în principiu şi indirect ca o instituţie de drept divin. Dacă, adică, statul nu este întemeiat direct de Dumnezeu, existenţa lui este privită totuşi ca rezultat al unei necesităţi sau dispoziţii sădite de la creaţie în însăşi natura omului. Ordinea socială şi juridică statală are deci la baza ei legea firii sau legea naturală, care este socotită divină la originea sa, aşa precum se subliniază în ambele Testamente ale Sfintei Scripturi (Pilde 8, 16; Rom. 13, 1—2; I Petru 2, 13—15, 17).

Existenţa autorităţilor reprezintă una din legile fundamentale ale vieţii în stat, aşa precum ordinea şi armonia din cosmos au la baza lor anumite legi. În timp ce preocupările conducătorilor bisericeşti îmbrăţişează idealurile transcendente din

La o privire mai atentă, ceremonia Intrării celei mari lasă să se întrevadă astfel, până în rânduiala ei de astăzi, momentele principale din care era constituit ritualul Proscomidiei în simplitatea lui primară. Căci ce sunt, de exemplu, aceste pomeniri, care se încheie în timpul scurtei opriri din mijlocul bisericii, ca şi formulele cu acelaşi caracter ce se schimbă în şoaptă, precum vom vedea, între preoţi şi diaconi, în timpul intrării cu darurile în altar, dacă nu ecoul vechilor diptice legate de actul proaducerii, şi anume de aducerea şi de punerea darurilor pe Sfânta Masă ? De asemenea, obiceiul ca arhiereul să primească, atunci când slujeşte, de la diacon şi preot cinstitele daruri, în faţa uşilor împărăteşti, ducându-le el însuşi pe Sfânta Masă, după cuvenitele pomeniri, nu este altceva decât reflexul vechii practici de a primi din mâinile credincioşilor darurile pentru proaducere.

Reluându-se cântarea părţii a doua a Imnului heruvic, procesiunea cu cinstitele daruri se întoarce în aceeaşi ordine în altar şi, după ce s-a intrat prin sfintele uşi, darurile sunt aşezate pe antimisul de pe Sfânta Masă, după rânduiala stabilită. Anume, în timp ce preotul rosteşte formulele de pomenire în mijlocul bisericii, diaconul, care a intrat deja, aşteptând cu discul pe cap în altar, în partea dreaptă a intrării, întâmpină pe preoţi, zicând : «Preoţia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa», la care preotul răspunde : «Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa, totdeauna...». Preotul aşază mai întâi Potirul pe Sfânta Masă şi luând apoi Discul de la diacon îl pune lângă el, în stânga, întocmai ca la proscomidiar, recitând în cursul acestor lucrări cele trei tropare înscrise în Liturghier («Iosif cel cu bun chip de pe lemn luând preacurat Trupul Tău...», «În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul...» şi «Ca un purtător de viaţă... s-a arătat mormântul Tău...»). După aşezarea sfintelor vase pe antimis, se închid sfintele uşi şi perdeaua lor, iar preotul ridică acoperămintele de deasupra Discului şi Potirului, punându-le la o parte, steluţa lăsând-o pe Disc deasupra Sfântului Agneţ. Ia apoi «aerul» de pe umerii diaconului sau ai săi, când slujba se face fără diacon, acoperind cu el darurile laolaltă. Tămâiază apoi de trei ori darurile, rostind stihurile 19 («Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta Sionului...») şi 20 («Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii...») din Psalmul 50. Acţiunea Intrării celei mari se încheie cu

---

ordinea religioasă ale credincioşilor lor, autorităţile statului au în sarcina lor nu numai asigurarea ordinii, libertăţii, dreptăţii şi fericirii sociale, ci şi dirijarea întregii vieţi politice sub toate aspectele şi ţelurile ei din domeniul contingenţei, la care membrii Bisericii sunt interesaţi în aceeaşi măsură ca şi ai celorlalte instituţii din componenţa statului. Iată deci de ce Biserica primară, conformându-se îndemnului Sfântului Apostol Pavel (I Tim. 2, 2), a făcut loc în cultul ei divin rugăciunilor pentru înalţii dregători ai statului roman necreştin (Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXX, XXXI, XXXIX).

Pomenind deci public şi la loc de onoare pe conducătorii statului, Biserica se conformează astfel şi astăzi, pe de o parte, comandamentelor doctrinei şi tradiţiei sale sfinte, iar pe de altă parte, întreţine în acest chip în conştiinţa credincioşilor săi ideea de respect şi de ascultare de autorităţi, care constituie baza disciplinei civice.

dialogul rostit în taină, între preot și diacon. «Pomenește-mă, frate, și împreună-slujitorule», zice către diacon preotul, când îi dă cădelnița, iar acesta răspunde la rândul său : «Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa», adăugând încă : «Roagă-te pentru mine, părinte». «Duhul Sfânt să fie peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească», se roagă preotul, iar diaconul răspunde : «Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre. Pomenește-mă, părinte». Preotul încheie, în sfârșit : «Să te pomenească Domnul Dumnezeu, întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor».

e. **Simbolismul «Intrării celei mari».** După unii comentatori ai Liturghiei, Vohodul cu cinstitele daruri este considerat ca o reprezentare simbolică a luării de pe cruce a Trupului Domnului și a înmormântării Lui. Precum, adică, cei doi ucenici într-ascuns ai Săi, Iosif și Nicodim, nu l-au înmormântat pe Golgota, ci l-au luat și l-au transportat în grădina în care se afla mormântul unde l-au pus (Ioan 19, 38—41), tot așa preotul și diaconul, venind la proscomidiar, iau sfintele vase cu simbolurile materiale ale Trupului și Sângelui Domnului, pe care le transportă în procesiune solemnă pe Sfânta Masă, privită ca simbol al mormântului. Vohodul cel mare apare astfel, în perfectă ordine logică, ca o dezvoltare și completare în continuare a temei și actelor din ritualul Proscomidiei, în care s-a săvârșit amintirea Patimilor și morții Domnului pe cruce. Conexiunea intimă între simbolismul acestor două părți ale oficiului liturgic devine evidentă prin cele mai mici amănunte ca, de exemplu, prin formula întrebuințată de liturghisitori în parcursul primei părți a Vohodului mare pentru diferitele pomeniri («...Să-l...», «Să-i...», «Să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa»), expresie derivată din rugăciunea de pe cruce a tâlharului pocăit, către Domnul (Luca 23, 42).

Actele și obiectele liturgice care intră în componența ritualului pentru depunerea darurilor pe Sfânta Masă capătă acum un sens simbolico-mistic corespunzător momentului. În primul rând, așezarea darurilor peste antimisul de pe Sfânta Masă închipuiește punerea trupului Domnului în mormânt, adică îngroparea Lui ; «Sfânta Masă este antitipul acelui sfânt mormânt, jertfelnicul și, desigur, depozitul în care a fost așezat sfântul și preacuratul trup» [596]. Discul nu mai înseamnă acum, ca la Proscomidie, ieslea din staulul de la Betleem, în care s-a născut Domnul, ci «este în locul mâinilor lui Iosif și Nicodim, care au îngropat pe Hristos» [597]. De asemenea, procovețele sau învelitorile sfintelor vase nu mai amintesc aici scutecele în care a fost înfășat la naștere, ci pânzeturile cu care a fost înfășurat trupul Său, la așezarea în mormânt, și anume acoperământul discului ține locul sudariului sau ștergarului ce

596. *Sf.* Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P G., XCVIII, col. 420 C. Cf. și col. 421 A.

597. *Ibidem*, col. 421 D.

a fost pe fața Lui, iar cel de deasupra potirului amintește giulgiul în care i-a fost înfășurat trupul (Ioan 20, 6, 7)[598], în timp ce «aerul», care se întinde peste cele două sfinte vase, înseamnă piatra pusă pentru închiderea mormântului[599]. Tămâia întrebuințată la cădire în acest moment, și anume după așezarea acoperământului cel mare peste sfintele vase, reprezintă aromatele întrebuințate de Iosif și Nicodim la ungerea sfântului trup al Domnului înainte de punerea în mormânt[600]. Închiderea sfintelor uși la încheierea Vohodului mare amintește pecetluirea mormântului și întărirea lui cu paznici de către căpeteniile religioase ale iudeilor. Pecetea aplicată pe mormânt este simbolizată, după unii comentatori, prin steluța sau asteriscul rămas pe Sfântul Disc, după ridicarea acoperământului său[601], iar coborârea perdelei amintește coborârea tainică a lui Hristos la iad, cu sufletul și dumnezeirea, pentru eliberarea celor drepți[602].

Acțiunea simbolică este completată prin citirea celor trei tropare[603] menționate înainte în ceremonialul Intrării celei mari. În cel dintâi dintre ele se descrie lucrarea însăși a coborârii trupului Domnului de pe cruce, îndeplinirea datinilor iudaice de înmormântare și îngroparea Lui de către Iosif («Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfășurându-l...»). În cel de al doilea se mărturisește atributul ubicuității și nemărginirii divine a lui Iisus, Care, deși ca om se afla cu trupul în mormânt, totuși sufletul Său, despărțit de trup, a fost pururea unit cu Dumnezeirea, însoțind-o în iad de unde a eliberat pe cei drepți, conducându-i în rai, El fiind în același timp împreună cu Tatăl și cu Duhul pe scaunul slavei[604]. («În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...»). Ca atare, se recunoaște în cel de al treilea tropar că mormântul Domnului s-a arătat «purtător de viață» și, astfel, «izvorul învierii noastre»[605].

---

598. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 424 B; Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, cap. 46, p. 69; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

599. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 424 B.

600. Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 93; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

601. *Scrisoarea sinodală către Nicon al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 49.

602. Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, § 48, p. 72.

603. Înainte de a se ajunge la practicarea generală a acestor tropare, au existat preferințe locale în alegerea formulelor cu care era însoțită depunerea darurilor pe Sfânta Masă. Astfel, în unele părți, de exemplu, după ce darurile erau așezate pe Sfânta Masă, preotul le acoperea și tămâindu-le zicea: «Plinirea Duhului Sfânt» (*Ms. nr. 709 Bibl. din Patmos*, an. 1260).

604. *Mărturisirea Ortodoxă*, part. I, răspuns la întrebarea XLIX; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1938, cart. III, cap. XXVII, p. 228—229.

605. În locul acestor două tropare din urmă, unele ediții grecești ca, de exemplu, cele de Atena, 1912, 1924, și *Ierotelestikon*-ul din 1948 al mitropolitului Hrisostom de Filipi și Neapolis folosesc troparele: a) «Mironosițelor femei, îngerul care sta lângă mormânt a strigat: mirurile se cuvin morților, dar Hristos s-a arătat

Versetele 19 şi 20 ale Psalmului 50 («Fă bine, Doamne, întru bunătatea Ta Sionului şi să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii şi arderile de tot...»), pe care preotul le recită după aceste tropare, şi anume în timp ce tămâiază cinstitele daruri, după acoperirea lor cu «aerul», reprezintă o rugăciune în termeni alegorici, în care liturghisitorul se roagă pentru întărirea noului Sion, care este Biserica Mântuitorului, la temelia căreia stă Jertfa Sa, precum şi pentru «păstorii ei şi învăţătorii dreptei credinţe» [606], ca unii care sunt puşi să o apere. Stihul 20 se referă la Jertfa nesângeroasă din cultul Bisericii, care este bineplăcută lui Dumnezeu, întrucât ea reprezintă şi reproduce Jertfa lui Hristos, care este jertfa dreptăţii, despre care se vorbeşte în profeţiile Vechiului Testament [607].

Odată terminat şirul acţiunilor simbolice din ritualul Intrării celei mari, liturghisitorii îşi solicită reciproc rugăciuni unul pentru altul, într-un dialog tainic, deschis de cel mai mare în rang ierarhic, în chip obişnuit preotul, aşa cum s-a arătat mai înainte la descrierea ceremonialului. Acest apel, însoţit din partea fiecăruia de înclinarea capului către celălalt, are caracterul unui act de umilinţă pioasă, căci el reprezintă de fapt o mărturisire indirectă [608] că vrednicia lor personală, indiferent de nivelul ei, nu poate egala sublimitatea slujbei pe care o au de îndeplinit. De aceea, îşi unesc cu toţii rugăciunile, pentru ca «Duhul Sfânt să vină peste dânşii şi puterea Celui Preaînalt să îi umbrească».

Explicarea expusă mai sus, cu privire la simbolismul Vohodului mare, are însă şi o a doua, paralelă. Am putea chiar spune că, în chip curent, intrarea cu cinstitele daruri este interpretată ca o reprezentare simbolică a intrării şi primirii triumfale a Domnului în Ierusalim, cu numai câteva zile înainte de Paştile iudeilor, de Patimile şi de moartea Sa. Nu este greu de observat că această exegeză, asupra căreia se găsesc de acord Sfântul Gherman I al Constantinopolului [609] şi Nicolae Cabasila [610], se află în consonanţă cu finalul Imnului heruvic, ce se intonează în cursul timpului al doilea al procesiunii («Ca pe Împăratul tuturor», pe Cel «înconjurat (δορυφορούμενον, escortat) în chip nevăzut de cetele îngereşti, să-L primim», cântând «Aliluia»).

La drept vorbind, între aceste două variante de interpretare nu există nici o contradicţie, întrucât fiecare din ele este corespunzătoare cadrului mai extins ori numai parţial al evenimentului simbolizat în

---

străin putrejunii...»; şi b) «Când Te-ai coborât la moarte Cela ce eşti viaţa cea fără de moarte...». De notat că ediţiile româneşti consună în această privinţă cu F. E. Brightman, *op. cit.*, şi cu ediţia de Atena, 1927.

606. Comparaţi cu zidurile în profeţia lui Ieremia (1, 18), ca unii care sunt puşi să o apere împotriva vrăjmaşilor ei (eretici): «...Eu te-am pus acum cetate întărită, stâlp de fier şi zid de aramă în toată ţara aceasta».

607. Prot. Grigore Mansvetov, op. cit., § 48, p. 72 şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 502.

608. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică* (trad. rom., Bucureşti, 1865, p. 262, col. 2), P. G., CLV, col. 729.

609. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 420 D.

610. *Op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

ceremonialul Intrării celei mari. Primirea triumfală a Mântuitorului în Ierusalim, cu ocazia intrării Lui pentru ultima oară în acest oraş, se încadrează în episodul istoric al Patimilor Sale, întrucât această demonstraţie entuziastă a mulţimii pentru profetul din Nazaret a ascuţit şi mai mult invidia şi ura căpeteniilor religioase din Ierusalim, precipitând măsurile care au dus la suprimarea Lui. În timp ce prima interpretare îmbrăţişează în obiectivul ei momentele dramatice ce au decurs în urma acestei ultime veniri a lui Iisus în Ierusalim, cea de a doua variantă preferă să prindă în perspectiva comentariului său măreţia manifestării entuziasmului curat al celor mulţi pentru Mesia. Într-un tablou apar deci antecedentele, iar în celălalt, urmările sau consecinţele faptului. Simbolizarea intrării triumfale ar putea fi circumscrisă ca atare la partea procesiunii cu cinstitele daruri, din mijlocul naosului până în momentul intrării în altar, când corul ori credincioşii însoţesc acest timp al acţiunii cu intonarea părţii finale a Heruvicului. Ambele exegeze sunt, prin urmare, complementar exacte şi plauzibile. Ele reprezintă cel mult variante, fără să fie însă divergente.

Fără îndoială, acest simbolism, înfăţişat în cele două variante, îşi are sensul său logic în legătură cu Intrarea cea mare din Liturghiile Sfântului Vasile cel Mare şi Sfântului Ioan Gură de Aur. În Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite însă, când darurile purtate în procesiune nu mai sunt simple simboluri, ci Sfinte Taine, adică însuşi Trupul şi Sângele euharistic al Domnului, înfăţişate ambele în Sfântul Agneţ deja sfinţit la o Liturghie anterioară, semnificaţiile de mai sus apar aci fără o aplicaţie temeinică. Căci aşa precum mărturisesc liturghisitorii înşişi în rugăciunea a doua pentru credincioşi din Liturghia celor mai înainte sfinţite, «*iată Preacuratul Lui Trup şi de viaţă făcătorul Lui Sânge*, întru acest ceas intrând, va să se pună înainte pe această masă de taină, fiind înconjurate în chip nevăzut de mulţimea oştilor îngereşti», sau ca în rugăciunea ce se rosteşte în taină în aceeaşi Liturghie, după aşezarea Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă : «Stăm înaintea Sfântului Tău Jertfelnic, ca înaintea scaunului de heruvimi, pe care odihneşte Unul-Născut Fiul Tău şi Dumnezeul nostru, *prin înfricoşătoarele Taine* ce sunt puse înainte». Actualitatea simbolismului sau semnificaţiilor privitoare la momentele succesive ale Vohodului mare din cele două formulare principale ale Liturghiilor bizantine s-a epuizat deci în Liturghia precedentă, în care s-a făcut sfinţirea darurilor. In Liturghia celor mai înainte sfinţite, Intrarea cea mare are un sens curat sau exclusiv mistic, această procesiune putând să arate aci «venirea cea de apoi a lui Hristos..., la care va veni cu slavă multă», precum se exprimă Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, într-una din explicaţiile date în general Vohodului mare [611].

Depunerea Sfintelor Taine pe Sfânta Masă are de fapt, în liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, o raţiune practică, şi anume în

611. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, în colecţia citată din traducerea română, p. 260, col. 1 şi p. 261, col. 1.

vederea împărtăşirii, care va urma îndată, deci mult mai curând decât în celelalte două Liturghii. Acest scop este confirmat limpede atât la sfârşitul rugăciunii a doua pentru credincioşi, cât şi la al celei care urmează după aşezarea lor pe prestol. În acest caz, acoperirea Sfintelor Taine cu sfântul «aer», precum şi închiderea sfintelor uşi şi a perdelei lor ar căpăta, după acelaşi Simion al Tesalonicului, de asemenea un sens curat mistic, analog rânduielii pentru ierarhiile îngereşti despre care vorbeşte Pseudo-Dionisie Areopagitul *(Despre ierarhia cerească)*. Potrivit, adică, Legii divine, că ceea ce este superior se reflectă în ceea ce este inferior, fiecare din cetele îngereşti participă la bogăţia luminii divine prin intermediul ierarhiilor ce sunt mai aproape de Dumnezeu ; tot aşa şi în Biserică, se acoperă Sfintele Taine, pentru că nu se cuvine tuturor să le vadă, ci numai liturghisitorilor, prin care se împărtăşesc de ele credincioşii [612].

La cele două variante ermineutice, în legătură cu semnificaţia Vohodului cu cinstitele daruri, se adaugă însă o a treia, sugerată — pare-se — de o analogie formală şi de aparatul exterior al ritualului. Vohodul mare fiind, adică, în ordinea succesiunii, al doilea vohod în Liturghie, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, consideră că acest «al doilea şi marele Vohod... arată a doua venire cu slavă a lui Hristos din cer. Pentru aceea se face acest Vohod cu multă ceată preoţească, pentru lumina acelei slave a Domnului, cu care va veni» [613]. Formulele sau, mai precis, troparele cu care liturghisitorul însoţeşte punerea darurilor pe Sfânta Masă, vizează însă precum am văzut prea direct şi descriu absolut expres actele liturgice ce se îndeplinesc în amintirea punerii în mormânt a Domnului, aşa încât această a treia variantă ermineutică privitoare la Intrarea cu cinstitele daruri nu găseşte nici un sprijin în elementele acestei ceremonii din rânduiala celor două Liturghii principale ale ritului bizantin. Ea apare proprie, precum am văzut, numai pentru Vohodul din Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite. De altfel, însuşi Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, face menţiune în treacăt că «Vohodul acesta (cel mare)... înseamnă şi îngroparea» [614].

**f. Încheierea ritualului «Intrării celei mari».** *Rugăciunea punerii înainte pe Sfânta Masă şi ectenia din timpul ei.* — Sub aspectul practic, Vohodul cel mare are la baza sa necesitatea transportării darurilor de la proscomidiar pe Sfânta Masă, care este altarul de jertfă. Depunerea aci reprezintă în cele două Liturghii principale ale Bisericilor Ortodoxe al doilea moment în acţiunea de oferire a darurilor. Primul moment a avut loc deja la proscomidiar, unde ele au fost pregătite spre a deveni daruri de jertfă. Acum ele sunt proaduse, adică oferite sau puse înaintea Domnului pe Sfânta Masă, având a deveni în curând Jertfă adevărată. Preotul le proaduce printr-o rugăciune pe care o rosteşte în taină, după

612. *Ibidem*, p. 262, col. 2
613. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 98, şi *Explicare despre sfânta biserică*, p. 260, col. 2 şi p. 261, col. 1.
614. Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, p. 261, col. 2.

așezarea darurilor pe Sfânta Masă și acoperirea lor cu sfântul «aer», rugăciune intitulată în *Liturghier* «Rugăciunea Proscomidiei», adică «a punerii înainte». Sub forma unei proaduceri sau oferiri pentru a doua oară, această rugăciune reprezintă aci urmele vechii practici a Bisericii de a se face proscomidia sau oferirea darurilor în prima parte a Liturghiei credincioșilor.

Deși textul ei este diferit în cele două Liturghii principale, fiind mai dezvoltat în cea a Sfântului Vasile cel Mare, care reproduce exact pe cel din Liturghia Sfântului Iacob, totuși el este inspirat de aceleași idei în ambele formulare. În primul rând, această rugăciune apare preocupată de dorința liturghisitorilor de a se înfățișa apți duhovnicește, ca slujitori sau ca unii prin care va fi adusă Sfânta Jertfă. Pentru ca slujba lor să fie primită înaintea Domnului, liturghisitorii simt că este necesar și că deci trebuie să se silească a-și câștiga o dispoziție spirituală asemenea aceleia de care au fost însuflețiți Abel, Noe, Avraam și Samuel în aducerea darurilor, jertfelor, arderilor de tot și a celor de pace, precum și Moise și Aaron în preoția lor (Sfântul Vasile cel Mare). «Ca unii ce sunt aproape de sfințirea darurilor și au să se atingă de înfricoșătoarea Jertfă, se pregătesc pe ei înșiși și se curățesc prin rugăciuni, pregătindu-se astfel pentru lucrarea sfântă»[615]. Știind că fără ajutorul harului nimeni dintre muritori nu se poate considera apt pentru aceasta, ei se roagă lui Dumnezeu : «Fă-ne vrednici a-Ți aduce Ție daruri și jertfe duhovnicești pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului», ca în formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, sau : «Primește-ne pe noi care ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic, după mulțimea milei Tale, ca să fim vrednici a-Ți aduce această Jertfă duhovnicească și fără de sânge», ca în formularul Sfântului Vasile cel Mare. În al doilea rând, rugăciunea punerii înainte după Vohodul cel mare constituie o formă de mijlocire pentru primirea darurilor ce se aduc prin liturghisitori : «Precum ai primit de la Sfinții Tăi Apostoli această slujbă adevărată, așa primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, aceste daruri, întru bunătatea Ta, Doamne» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare), ori : «Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită Jertfa noastră» (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Fără îndoială — așa precum s-a menționat mai înainte —, în perspectiva acestei rugăciuni se distinge ca obiectiv Sfânta Jertfă euharistică. Propriu-vorbind însă nu pentru aceasta se roagă aci liturghisitorul ; de altfel, principial vorbind, nici nu este nevoie să se roage pentru primirea ei, deoarece, fiind Jertfa Fiului, ea este bineprimită și plăcută Tatălui, prin ea însăși. În «Rugăciunea punerii înainte» după Vohodul cel mare, preotul se roagă deci pentru «aceste daruri puse înainte» (Sfântul Ioan Gură de Aur), pentru darurile pe care el le-a pus pe Sfânta Masă, din partea sa și a comunității, o dată cu jertfele duhovnicești, pentru ca la momentul cuvenit acestea toate să fie pri-

615. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXV, col. 420 D.

mite («în sfântul și cel mai presus de ceruri și duhovnicescul... jertfelnic»), prin prefacerea lor în Sfântul Trup și Sânge al Domnului, căci El este și altar, și jertfă, și arhiereu, pururea mijlocitor în ceruri.

«Dar (liturghisitorul) se pregătește nu numai pe sine, ci și poporul ce este de față, făcându-l propriu pentru primirea harului»[616]: «Să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul Tău» (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur). În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, acestea găsindu-se deja sfințite la o Liturghie precedentă, tema principală a rugăciunii după Vohodul cel mare este împărtășirea în stare de curăție atât a liturghisitorilor, cât și a credincioșilor: «Sfințește sufletele și trupurile noastre ale tuturor cu sfințire neștearsă, pentru ca, întru cuget curat, cu față neînfruntată și cu inimă luminată împărtășindu-ne cu aceste dumnezeiești și Sfinte Taine și printr-însele vii făcându-ne, să ne unim cu Însuși Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeu al nostru».

Dispoziția sufletească a credincioșilor, în vederea Jertfei apropiate, este pregătită de fapt prin ectenia rostită de diacon, în timp ce preotul își face în taină rugăciunea punerii înainte. Îndeosebi sunt îndemnați să se roage lui Dumnezeu «pentru cinstitele daruri ce sunt puse înainte», și anume «ca să le sfințească și ca, astfel, proaducerea noastră de la început (de la Proscomidie) să-și atingă scopul»[617].

Așa precum Imnul heruvic constituie o introducere în ritualul Intrării celei mari, tot așa, la rândul ei, rugăciunea punerii înainte după acoperirea darurilor pe Sfânta Masă și ectenia ce se rostește în timpul ei se pot considera ca încheiere a acestui ritual. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite însă, ectenia din acest moment corespunde ecteniei dinaintea înălțării și frângerii Sfântului Agneț, în vederea împărtășirii.

### 3. Simbolul credinței

**a. Sărutarea păcii. b. Mărturisirea credinței**

**a. Sărutarea păcii.** În Liturghia primelor veacuri, proaducerea darurilor era precedată de un act cu adânc sens duhovnicesc, pentru pregătirea spirituală a asistenței. Spiritul unei strânse legături de familie sau de corp al lui Hristos, schițat deja prin reținerea în biserică numai a celor botezați, era sensibilizat acum prin *sărutarea păcii*, sau *«sărutarea sfântă»* (Rom. 16, 16 și I Cor. 16, 20), ori *«sărutarea dragostei»* (I Petru 5, 14), cum este numită în textele Noului Testament. Ea se practica îndată după rugăciunile pentru credincioși[618]. La stri-

616. *Ibidem*, col. 421 A.
617. *Ibidem*, col. 421 B.
618. Cf. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi*, LXV, 2—3; *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12; Can. 19 al Sinod. din Laodiceea. Cf. și Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, part. II, col. 660 B — 661 A; Origen, *Omilia X la Epistola către Romani*, 3, P. G., XIV, col. 1282—1283.

garea diaconului : «Salutaţi-vă unul pe altul cu sărutare sfântă», ca în Liturghia din cartea 8, 11 a *Constituţiilor Apostolice*, ori «Primiţi-vă unul pe altul şi să ne sărutăm unul pe altul», ca în Liturghia ierusalimiteană a Sfântului Iacob [619], clericii sărutau pe episcop, iar laicii se sărutau între dânşii, bărbaţii cu bărbaţi şi femeile cu femei, sub supravegherea diaconilor [620]. Îşi relua apoi fiecare locul său, bărbaţii separaţi de femei, copiii ducându-se lângă amvon, desigur pentru cântarea răspunsurilor scurte [621], iar cei mai mici fiind ţinuţi de mamele lor [622].

Până în acest moment era de presupus că se încheiase ieşirea catehumenilor şi a penitenţilor. Se mai făcea ca ultim control o invitaţie «pentru ca nimeni din cei chemaţi, nimeni din ascultători... nimeni din cei ce cred altfel» [623] să nu rămână înăuntru. Uşile bisericii erau date în grija diaconilor şi a ipodiaconilor, nemaiavând nimeni voie să intre de acum înainte, nici chiar dintre credincioşi, ca să nu se tulbure rugăciunile pentru proaducerea darurilor de Jertfă [624]. Începeau îndată operaţiile manuale în vederea ei, precum şi celelalte acţiuni liturgice dezvoltate şi împărţite mai târziu între ritualul Proscomidiei, Intrarea cea mare şi depunerea darurilor pe Sfânta Masă.

Fixarea momentului pentru sărutarea frăţească înainte de aducerea darurilor a fost sugerată, desigur, de interpretarea cuvintelor Mântuitorului din Evanghelia după Matei (5, 23) : «De-ţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău şi mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău şi atunci, venind, adu darul tău». «Sărutarea aceasta uneşte sufletele unele cu altele», precum explica Sfântul Chiril al Ierusalimului, «şi îndepărtează din suflete orice vrăjmăşie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor şi al izgonirii oricărei vrăjmăşii... Sărutarea este deci o împăcare ; pentru aceasta este sfântă» [625]. «Ea este», precum observă Fericitul Augustin, «simbolul păcii : ceea ce mărturisesc buzele trebuie să treacă în conştiinţă, căci atunci când buzele tale se apropie de buzele fratelui tău s-ar putea ca inima ta să se depărteze de a lui» [626]. Sărutarea păcii constituie deci un act de împăcare, o manifestare a iertării izvorâte din iubirea care animă în acea clipă inimile, pentru toţi semenii noştri.

În rânduiala curentă a Liturghiei bizantine, după ecfonisul («Cu îndurările Unuia-Născut, Fiului Tău...») cu care se încheie ectenia şi rugăciunea de proaducere a darurilor, preotul salută pe credincioşi zicând : «Pace vouă !» — o urare care înseamnă «să avem toţi pace în cuget» [627].

619. *Cateheza V mistagogică*, 3.
620. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 11.
621. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, p. 29, ed. V. Heraeus, Heidelberg, 1929.
622. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.
623. *Ibidem*.
624. *Ibidem*, cart. VIII, cap. 11.
625. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 3.
626. Fer. Augustin, *Sermo CCXXVII*.
627. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 A.

în cursul diferitelor oficii religioase, liturghisitorii întrebuinţează de mai multe ori această expresie de salut ieratic şi mai ales de urare şi de îndemn faţă de credincioşi, având în principiu scopul de a trezi dispoziţia sufletească a credincioşilor prezenţi şi a o face capabilă să promoveze la nivelul cerut de caracterul şi de natura momentului respectiv din acţiunea liturgică. Prin acest salut se pregătesc, am putea spune, premisele psihologice de care este condiţionată o sinceră şi adevărată *«sărutare sfântă»*. Liturghisitorul vrea să spună adică : *pace între toţi*, căci, aşa precum remarcă Sfântul Ioan Gură de Aur, «pacea deschide drumul iubirii unuia faţă de altul». Dacă ne aflăm în pace cu unii, iar cu alţii în vrajbă, nu avem nici un folos, căci armonia, ordinea şi înţelegerea nu se pot stabili decât atunci când oamenii se găsesc în pace şi în bună înţelegere unii cu alţii [628].

Precum rezultă însă din condiţia pusă de Mântuitorul în legătură cu aducerea darului la altar, pacea *între toţi* sau pacea *cu toţi* nu se reduce la cercul restrâns al asistenţilor de la sfânta slujbă, ci vizează sentimentele acestor credincioşi şi faţă de ceilalţi semeni ai lor în relaţiile din viaţa civilă. «A trăi în pace cu toţi semenii», cum îndeamnă Sfântul Apostol Pavel (Rom. 12, 18), este, fără îndoială, un lucru greu, întrucât pacea nu este consimţită şi din partea celor păcătoşi sau răi. Totuşi, chiar în acest caz, pacea sufletească nu este o stare imposibil de realizat pentru un creştin, deoarece, precum observă Sfântul Grigore cel Mare, «dacă noi purtăm dragoste în suflet pentru cei ce ne urăsc, chiar dacă aceia nu sunt în pace cu noi, suntem noi, fără îndoială, în pace cu ei» [629]. Pacea o ţinem cu adevărat, adică, urând numai greşelile celor păcătoşi, dar nu şi pe ei. Acesta şi este, de altfel, înţelesul îndemnului făcut de Sfântul Apostol Pavel : «Dacă este cu putinţă, *atât cât aceasta depinde de voi*, fiţi în pace cu toţi oamenii» (Rom. 12, 18).

Urmând rânduiala serviciului Liturghiei, credincioşii întorc preotului urarea de mai sus, răspunzând *«Şi duhului tău»*, arătându-şi astfel dorinţa de a se găsi în unire nedespărţită cu liturghisitorul, trăind cu toţii în acelaşi duh al păcii [630]. O astfel de stare de pace a sufletelor, în care nimeni nu are nimic împotriva vreunui frate al său, constituie condiţia cea mai proprie pentru manifestarea concretă a sentimentelor de dragoste creştină. Ca atare, diaconul sau preotul, când nu este diacon, îndeamnă îndată cu glas solemn : «Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim», adică să facem dovada dragostei frăţeşti. Pentru evitarea neorânduielilor însă, sărutarea păcii a fost restrânsă de timpuriu numai la clerici, aşa cum este uzul până astăzi, când slujesc în sobor. Comuniunea dragostei, figurată prin actul simbolic al sărutării păcii, a fost înlocuită, aşadar, nu peste multă vreme, de comuniunea credinţei prin cuvânt, sub forma recitării *Simbolului credinţei*. În acest

628. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, col. 332.

629. Sf. Grigore cel Mare, *Epistola II*, cart. XI, P. L., LXXVII, col. 1121 A—B.

630. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 B.

scop, vechea formulă «Să ne iubim unii pe alții» a primit o adaptare nouă prin adaosul : «ca într-un gând să mărturisim», înlesnindu-se astfel credincioșilor să se unească mai întâi prin mărturisirea persoanelor Sfintei Treimi, sub forma răspunsului : «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...».

În timpul intonării acestui imn, preotul își afirmă iubirea sa față de Domnul, închinându-se mai întâi de trei ori înaintea Sfintei Mese și rostind de fiecare dată versetul 1 din Psalmul 17 : «Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea ! Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu» ; sărută apoi peste sfântul «aer» sfintele vase cu darurile prin care este simbolizat Mântuitorul, și anume, în primul rând, Sfântul Disc și după aceea Sfântul Potir, iar la sfârșit Sfânta Masă. Când Liturghia este săvârșită în sobor de preoți și diaconi, urmează îndată sărutarea frățească între dânșii. Potrivit rânduielii din *Liturghier*, preoții se sărută pe umeri, întâi pe cel drept și apoi pe cel stâng, cel mai mare în rang întâmpinând cu formula «Hristos în mijlocul nostru» pe cel ce vine la dânsul pentru sărutare, la care celălalt răspunde : «Este și va fi», după care cel dintâi încheie : «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Diaconii nu sărută darurile, ci numai semnul crucii de pe orarul lor, după care cei din altar împlinesc între ei sărutarea păcii, ca și preoții.

Precum s-a spus, sărutarea păcii nu se mai practică azi între credincioși ; ei se unesc însă «într-un gând» prin mărturisirea comună a Treimii și prin Acela din Treime, Care a luat Trup. Aducându-și aminte că și Hristos S-a adus jertfă pentru noi, în iubirea Lui pentru oameni, se cuvine ca și dânșii, atunci când aud invitația «să ne iubim unii pe alții...», să se silească a simți și a nutri în inimă dragoste pentru toți, înlăturând orice undă de ură[631]. Căci, așa precum remarcă Clement Alexandrinul, «dragostea nu se judecă după sărutare, ci după cuget... Nu întotdeauna sărutarea este tot una cu dragostea»[632].

b. **Mărturisirea credinței.** În pragul aducerii Jertfei euharistice, ceremonialul Sfintei Liturghii urmărește deci să promoveze pe o nouă treaptă dispoziția religios-morală a participanților la oficiul ei, și anume printr-un act simbolic de manifestare a iubirii reciproce și printr-un act demonstrativ de mărturisire a dreptei credințe. Fără comuniunea dragostei și a credinței, trăite sincer în inimă și dovedite prin fapte, ei nu pot fi «una» (Ioan 16, 11, 21, 22) și nu pot intra în unitatea mistică a Trupului lui Hristos, prin împărtășire.

Imnul «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...» se poate considera de fapt numai ca un moto rezumativ și introductiv la mărturisirea completă de credință, prin recitarea simbolului dogmatic, care este anunțată de diacon prin strigarea : «Ușile, ușile ! Cu înțelepciune să luăm

631. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, P. G., CLV, col. 732 ; în trad. rom. cit., p. 261, col. 2 ; 262 col. 1.

632. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, cap. 11.

aminte !», când se deschide perdeaua sfintelor uşi [633]. Odinioară, această propoziţie liturgică se va fi mărginit numai la prima ei parte («Uşile, uşile»), prin care, probabil, diaconii şi ipodiaconii de la uşi erau făcuţi atenţi să ia măsuri pentru închiderea şi paza intrărilor în biserică. Partea finală, «Cu înţelepciune, să luăm aminte», reprezintă desigur o completare ceva mai târzie, pentru a face atenţi pe credincioşi asupra recitării Simbolului credinţei. Este deci un contrasens istoric explicarea aplicată de Nicolae Cabasila formulei de astăzi, şi anume că «preotul ne îndeamnă să deschidem toate uşile, adică gurile şi urechile noastre» învăţăturii despre Dumnezeu, adevărata înţelepciune, cuprinsă în simbol, grăind-o şi ascultând-o necontenit, cu luare-aminte şi cu concentrare [634].

În vechime, Bisericile din Răsărit îşi aveau fiecare mărturisirea lor de credinţă. Aceasta nu găsea întrebuinţare liturgică decât de câteva ori pe an, şi anume la Paşti, la Cincizecime şi la Epifanie sau Teofanie, adică la Naşterea şi Botezul Domnului, când catehumenii trebuiau să o rostească cu ocazia botezului lor. Recitarea regulată a Simbolului de credinţă în Liturghie a fost inaugurată mai întâi în Antiohia, de patriarhul monofizit Petru Gnafevs (Fullon), spre finele veacului al V-lea (471). Obiceiul acesta de a se recita la fiecare Liturghie mărturisirea de credinţă niceoconstantinopolitană s-a generalizat în întreaga Biserică Bizantină, în veacul următor, şi anume în urma hotărârii patriarhului constantinopolitan Timotei (512—518) [635], reprezentând semnul de recunoaştere al creştinilor ortodocşi. Propriu-zis deci Crezul nu este o piesă primitivă în Liturghie. Deşi Crezul nu cuprinde nici o menţiune expresă referitoare la Sfânta Jertfă euharistică, nu se poate spune totuşi că el este străin sau fără vreun fel de legătură cu ritualul ei. Căci se poate lesne observa că în centrul Simbolului de credinţă stau articole în care mărturisim opera Sfintei Treimi pentru mântuirea noastră, Care, din nesfârşita Sa iubire de oameni, a trimis pe Unicul Fiu al Tatălui ceresc spre a ne răscumpăra şi a ne împăca cu Dumnezeu, împărtăşirea noastră de roadele mântuirii îndeplinindu-se sub acţiunea Sfântului Duh. În parte, unele amănunte ce au urmat după Jertfa Domnului sunt chiar simbolizate prin acţiunea ce se desfăşoară în altar, în timp ce se rosteşte mărturisirea de credinţă. Astfel, preotul ridicând «aerul» de pe sfintele daruri, îl clatină deasupra lor, simbolizând prin aceasta cutremurul ce s-a petrecut la învierea Domnului, când îngerul a ridicat piatra de pe mormânt [636]. De aceea, după articolul al cincilea al Simbolului («Şi a

633. Retragerea dverei (perdelei) în acest moment simbolizează deschiderea mormântului la Învierea Domnului, cutremurul şi fuga paznicilor. Cf. *Scrisoarea sinodală, către Nicodim al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 50.

634. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, col. 421 D.

635. Teodor Lectorul, *Istoria bisericească*, II, nr. 32, P. G., LXXXVI, col. 201 A.

636. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 95.

înviat din morți a treia zi...») încetează clătinarea «aerului», care este întocmit și pus de o parte [637].

Recitarea Simbolului reprezintă deci încă un moment de concentrată meditație și de pietate adâncă în legătură cu actul mântuirii noastre, care va fi actualizat imediat în ritualul Sfintei Jertfe. Deși de fapt Simbolul credinței rezumă în general punctele esențiale ale credinței creștine-ortodoxe, referitoare la fiecare din persoanele Sfintei Treimi, la Biserică, la Sfintele Taine (botez) și la viața viitoare, totuși nu este greu să se observe că, așa precum sublinia Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «s-a rânduit să se spună dumnezeiescul Simbol al credinței ortodoxe ca din el să cunoască toți că Unul din Sfânta Treime, Fiul, cel Unic-Născut și Cuvântul Tatălui celui fără de început, S-a făcut om pentru mântuirea noastră, întrupându-Se din Sfânta Fecioară, răstignindu-Se, îngropându-Se și înviind... Noi mărturisim că El a îndurat suferințele în ceea ce privește trupul, dar că Dumnezeirea S-a păstrat în afară de suferință. În același timp (mărturisirea credinței a fost rânduită) ca, prin pronunțarea acestui dumnezeiesc simbol, cei neștiutori și neînvățați să cunoască de-a pururea cele ce s-au dat pe față ale tainei credinței, care nu sunt interzise urechilor noastre» [638].

Intercalarea Simbolului de credință în Liturghie nu contravenea de altfel în nici un fel spiritului ei. Mărturisirea credinței religioase creștine prin formulele dogmatice în Simbol este, desigur, un act de cult, prin recunoașterea solemnă a existenței lui Dumnezeu, a însușirilor și a operei Lui. În acest sens accentua Sfântul Chiril al Ierusalimului că «felul cinstirii lui Dumnezeu constă din aceste două lucruri : *dogme pioase* (δογμάτων εὐσεβῶν ) și fapte bune» [639].

Fără îndoială, Crezul nu este o compoziție poetică în felul rugăciunilor și al imnelor destinate prin natura lor a fi cântate în slujba divină, ci o mărturisire a convingerilor religioase ale Bisericii, stabilite în formule dogmatice, menite a fi declarate sau a fi afirmate oarecum demonstrativ. De aceea, pentru forma de rostire a Simbolului de credință, este proprie cursivitatea obișnuită a vorbirii solemne, iar nu cântarea,

---

637. *Liturghierul,* ed. București, 1956, și edițiile de limbă greacă, Atena și Ierusalim. Când Liturghia este oficiată de arhiereu, acesta stă cu capul plecat pe Sfânta Masă, în timp ce preoții clatină «aerul» peste dânsul, ridicându-se apoi, după ce această acțiune a încetat; arhiereul închipuie astfel că el moare cu Hristos și înviază împreună cu El. (Vezi locul din K. Delikanis, indicat mai sus în nota nr. 633, precum și Prot. Alexandru Svirelin, *Despre Sfânta Liturghie...,* pgf. 54, p. 150). După alți exegeți, ridicarea sfântului «aer» de peste sfintele Daruri și rămânerea lor neacoperite înseamnă că toate cele ce se referă la Iisus trebuie să se mărturisească acum lămurit, ca înaintea Lui însuși. (Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică,* P. G., CLV, col. 732, iar în trad. rom. cit., p. 263, col. 1; P. Lebedev, *op.* și *loc. cit.*; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 508; Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic,* part. III, p. 197).

638. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 425 C—D.

639. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* IV, 2, P. G., XXXIII, col. 456. Potrivit sensului pe care îl căpătase adjectivul εὐσεβής, ές, în Biserica veacului al IV-lea, traducerea expresiei citate ar fi mai corespunzătoare sub forma : «...dogme ortodoxe».

cum se stabilise practica în Biserica Apuseană din evul mediu și cum se încearcă pe alocuri și de unele coruri din bisericile noastre. Regulile din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe prescriu însă ca slujitorii să rostească în sine Crezul în același timp cu credincioșii, găsindu-se astfel uniți «într-un gând» cu comunitatea, așa cum a răsunat mai înainte strigarea diaconului. Idealul este deci ca credincioșii să-l rostească în comun, cu voce tare, ca odinioară [640], așa cum se practică încă în unele Biserici Ortodoxe naționale. Pe lângă satisfacerea unui interes catehetic, se realizează astfel și comuniunea prin cuvânt a asistenților la Sfânta Liturghie.

## 4. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice

**a. Dialogul dinaintea Anaforei euharistice. b. Câteva considerații generale asupra Rugăciunii anaforei. c. Marea Rugăciune euharistică. d. Anamneza. e. Epicleza. f. Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică.**

a. **Dialogul dinaintea Anaforei euharistice.** a) *Anunțarea Sfintei Jertfe.* — Prima parte a Liturghiei credincioșilor se poate considera încheiată prin recitarea Simbolului credinței. A doua parte a acestei Liturghii o formează ritualul pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice, sau *anafora* (ἀναφορὰ = ridicare, înălțare, ofrandă, jertfă) [641]. Ea reprezintă punctul culminant al Liturghiei creștine, deoarece în cursul acestui ritual se atinge obiectul (τὸ ἔργον) către care tinde întreaga slujbă, și anume «prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge» [642], realizându-se în același timp și scopul (τὸ τέλος, ὁ σκοπός) Liturghiei, care este «slăvirea lui Dumnezeu» și «sfințirea credincioșilor»» [643].

---

640. A fost într-adevăr o veche și, pe cât se pare, o neîntreruptă tradiție ca Simbolul de credință să fie rostit de toți credincioșii în același timp. Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul ne informează că în veacul al VII-lea mărturisirea Simbolului credinței era făcută *de toți (op. cit.*, cap. XVIII, P. G., XCI, col. 696). Nu mai puțin, Nicolae Cabasila, în veacul al XIV-lea, afirmă că «preotul îndeamnă *ca toți* să spună cele ce au învățat să creadă despre Dumnezeu... Iar ei spun tare întreaga mărturisire, care e *Simbolul credinței*» *(op. cit.*, cap. XXVI, col. 421 C—D).

641. De la verbul ἀναφέρω, ἀναφέρειν — ridic, înalț, aduc jertfă. În legătură cu săvârșirea Sfintei Euharistii, acest verb se întrebuința pentru a desemna acțiunea liturghisitorului, care îndeplinește oficiul rugăciunii anaforei: «Dacă vine un episcop..., să-i zici *să săvârșească și Euharistia* (καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνοῖσαι) și, dacă din respect către tine, ca un înțelept păstrându-ți cinstea aceasta, nu va voi să *săvârșească anafora* (μὴ θέλῃ ἀνενέγκαι), silește-l ca cel puțin binecuvântarea poporului să o facă el». *Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. 58 (textul în F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, p. 29, 7—8). «Se numește ἀναφορά, pentru că se înalță Jertfă lui Dumnezeu» (Anastasie Sinaitul Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως, P. G., LXXXIX, col. 833 C). În traducere latină îi corespunde aproape exact termenul *oblatio* (cf. Ad. Fortesque, *La messe*, trad. din limba engleză de A. Boudinhon, Paris, 1921, p. 426, n. 2), sau *illatio* (S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, part. 2, Paris, 1942, p. 9).

642. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 368 A.

643. *Ibidem*; cf. și cap. XXIII, col. 417 D; cap. XLVI, col. 468 A.

Sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe este semnalată de diacon sau de preot, când liturghisește singur, imediat după Simbolul credinței, printr-o frază rostită solemn și cu sublinieri impresionante : *«Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte : Sfânta Jertfă în pace a o aduce !»*. În vechime (înainte de veacul al IX-lea), la auzirea acestei strigări era obiceiul ca preotul să marcheze începutul ritualului Sfintei Jertfe prin ridicarea «aerului» de pe disc și potir [644].

Prevenirea credincioșilor de către diacon despre sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe pare a fi făcut parte chiar din rânduiala Liturghiei primare, deși textul formulei nu se desprinde destul de clar din documente. În redactarea actuală însă această strigare nu poate fi decât o altă stilizare a textului următor din *Constituțiile Apostolice* : «Drepți către Domnul. Cu frică și cu cutremur să stăm, ca să aducem Sfânta Jertfă» [645]. În această colecție, textul în cauză se găsește așezat înaintea Proscomidiei, ceea ce nu este de mirare, dată fiind în Liturghia veche scurtimea intervalului dintre acest moment și începutul rugăciunii pentru însăși Jertfa propriu-zisă. În simplitatea de atunci a ritualului Proscomidiei, aceasta se reducea la depunerea pe Sfânta Masă, adică la oferirea, printr-o rugăciune, a darurilor aduse episcopului sau preotului de către diaconi. Înainte de epoca introducerii Simbolului credinței în Liturghie, Proscomidia apărea astfel integrată în ritualul Sfintei Jertfe, ca un articol preliminar al ei, așa încât rostirea strigării menționate mai sus, înainte de prezentarea darurilor de către diacon la altar, se referea la ritualul integral al jertfei, întrucât momentele ei se succedau în continuare.

În tot cazul, forma actuală a acestei fraze liturgice s-a cristalizat destul de timpuriu, de vreme ce Sfântul Ioan Gură de Aur o cunoștea. Referindu-se la ea incidental, în cursul unei omilii, el menționează expres numai partea de la începutul textului formulei. Sub o formă parafrazată apare însă și partea a doua, în explicarea pe care o dă în cursul cuvântării, și anume că a sta bine, așa cum ne îndeamnă diaconul, înseamnă a sta «cu frică și cu cutremur» [646].

*Codicele Barberini 336* o înscrie de asemenea tot sub forma abreviată : «Să stăm bine» (Στῶκεν καλῶς), pentru că se mărginea probabil la simpla indicație a unui text din rolul diaconului, pentru care în chip obișnuit existau codice aparte. În disertația sa asupra Sfintei Liturghii, Anastasie Sinaitul (activ 640—700) o întrebuințase deja în redactarea pe care o avea în Liturghia de atunci : «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte *la Sfânta Jertfă*» (Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν

644. Cf. versiunea latină a lui Leon Thuscus. Vezi Dom Placide de Meester, *Genese, sources...*, p. 95.

645. Ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. *Const. Apost.* cart. VIII. cap. 12. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, pars. IV *(Florilegium patristicum*, fasciculus VII), p. 212—234.

646. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV contra anomeilor ; despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu*, 5, P. G., XLVIII, col. 734.

τῇ ἁγίᾳ ἀναφορά) [647], așa precum o aflăm și în *Comentariul liturgic* al lui Teodor de Andida (veacurile al XII-lea și al XIII-lea) [648]. Un codice din veacul al XII-lea ne-o înfățișează completată și cu partea de la urmă: «...în pace aducând-o» (... ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες) [649].

Prin această formulă, stilizată în termeni vibranți, se recomandă întregii asistențe la Sfânta Liturghie să se concentreze cu toată ființa asupra momentului celui mai sublim, reprezentat de aducerea Jertfei euharistice. «Momentul este grav și solemn, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur. Iată deci pentru ce ni se cere să stăm bine», adică frumos sau plini de cuviință, «precum se cuvine oamenilor să stea înaintea lui Dumnezeu, cu teamă și cu cutremur», adică stăpâniți de o emoție sfântă; «cu minte trează și cu luare-aminte», iar nu cu gândurile risipite la cele ale vieții de aici, ori angajați în conversații. O jertfă adevărată este numai aceea care este adusă de un suflet pe deplin pacificat prin reducerea la tăcere a vieții inferioare și pământești a simțurilor, căci numai astfel «putem înfățișa lui Dumnezeu suflete pure și drepte», precum sublinia acest Sfânt Părinte. «Acesta este, zice el, sensul adevărat al acestei strigări în slujba bisericească. Nu este vorba de corp, ci de suflet: acesta trebuie să se înalțe» [650].

Varianta «...să luăm aminte la Sfânta Jertfă» pare a sugera lui Teodor de Andida un comentariu prin analogie cu epopteia [651], care reprezenta gradul cel mai înalt pentru inițiații misterelor eleusine. Ἀναφορὰ este pentru el ἔποψις, adică «luarea-aminte (vederea sau privirea cu mintea) la prototipurile simbolurilor prin care se săvârșește slujba Sfintei Jertfe» [652]. Sau, mai lămurit, anafora este o ridicare cu gândul la înseși evenimentele istorice din epoca mântuirii (prinderea, Patimile, răstignirea, înmormântarea Mântuitorului etc.), pe care le reprezentăm și le actualizăm în timpul anaforei, cu ajutorul simbolurilor.

Prin cuvintele «Să luăm aminte la Sfânta Anaforă (Jertfă)», diaconul cere așadar adunării credincioșilor să aducă și să înfățișeze o subiectivitate religioasă pregătită prin reprezentarea și contemplarea în minte a Jertfei de pe Cruce. «Cutremurați și vărsând lacrimi, *ca și cum am vedea pe Dumnezeu-Omul pătimind*, așa să stăm cu atenție și cu liniște desăvârșită, zice același Teodor de Andida, pentru ca, în pace și fără nici o tulburare cu gânduri pământești, aceste (stări sufletești) aducându-le sau înălțându-le ca jertfă (ταῦτα προσφέροντες ἢ ἀναφέροντες), să ne învrednicim a vedea dumnezeiasca Lui înviere și printr-însa de bucurie să ne umplem; dar mai vârtos cei care, găsindu-se în stare de vrednicie în acest dumnezeiesc moment, se împărtășesc cu Trupul (Domnului); căci aceștia și pătimesc împreună cu El și împreună cu El fiind îngropați,

---

647. Anastasie Sinaitul, *op. cit.*, P. G., LXXXIX, col. 836 D—837 A.

648. Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαιώδης, cap. 19, P. G., CXL, col. 114 C—D.

649. *Codex E. M. 6 Karlsruhe*, la R. Engdahl, *op. cit.*, p. 23 și 63.

650. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, în nota nr. 646.

651. Epopteia, luarea aminte la mistere sau privirea lor cu ochii.

652. Τὶς δὲ ἡ ἀναφορά; Ἡ πρὸς τὰ πρωτότυπα τῶν θελουμένων συμβόλων ἔποψις δηλοότν.

înviază împreună cu El»[653]. Asupra aceluiaşi gen de jertfă în acest moment sunt de acord cei mai autorizaţi dintre comentatorii Sfintei Liturghii. Astfel, Anastasie Sinaitul subliniază în acest loc: «Staţi cu frică în înfricoşătorul ceas al Anaforei (Jertfei), căci cu acea dispoziţie şi cu acel cuget, cu care se înfăţişează fiecare din voi în acel ceas, cu acelaşi şi jertfeşte Stăpânului»[654].

Răspunsul poporului: «*Mila păcii, jertfa laudei*» este de asemenea o practică liturgică din epoca patristică. Uneori însă termenii expresiei apar la nominativ, având caracterul unei indicaţii asupra unei simple enumerări. Astfel, în unele manuscrise, ca de exemplu în *Codicele Barberini 336*, formula este redată abreviat, şi anume simplificată la partea întâi a răspunsului: «Ἔλεος εἰρήνη» (milă, pace)[655], iar în altele, ca inscripţia mai târzie de pe *Dipticul lui Clementinus* (veacul al VI-lea), ea apare complet: «Ἔλεος εἰρήνη θυσία αἰνέσεως» (milă, pace, jertfă de laudă)[656]. Întregită, această frază eliptică reprezenta aşadar următorul răspuns din partea credincioşilor: (Jertfa noastră este:) *Milă, pace, jertfă de laudă.*

În consonanţă însă cu logica contextului liturgic, cazul acuzativ apare singurul propriu pentru forma acestor substantive cu funcţie de complemente directe, ea fiind cerută de verbul «a aduce» din strigarea de îndemn a diaconului. Într-adevăr, cel mai vechi manuscris grec al Liturghiei Sfântului Iacob (veacurile al VIII-lea şi al IX-lea)[657] şi cel mai vechi manuscris siriac al aceleiaşi Liturghii[658] au Ἔλεος — acuzativ neutru — εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως, spre deosebire de alte manuscrise greceşti, unde se întâlneşte forma ἔλεον εἰρήνης, poate sub influenţa Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur[659]. De asemenea, într-un manuscris liturgic din veacul al XII-lea[660] citim următoarea indicaţie după strigarea diaconului:

Ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός.
Ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

---

653. Teodor de Andida, *op.* şi *loc. cit.*

654. Anastasie Sinaitul, *op.* şi *loc. cit.*

655. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 321.

656. Vezi reproducerea în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie», t. IV, part. I, col. 1090, la art. *Diptyque*, de Dom F. Cabrol. Sub aceeaşi formă apare răspunsul credincioşilor şi în traducerea latină a Liturghiei copte, atribuită Sfântului Vasile. Vezi Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. sec., Fr. a M., 1847, p. 13: «Populus: *Misericordia, pax et sacrificium laudis*».

657. *Vaticanus graecus* 2282.

658. *Br. Mus.*, 256. Add. 14, 523.

659. Dom B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, ed. critique du texte grec avec traduction latine, Paris, 1946, p. 20/134, iar textul grec al m-sului la p. 82/196. În R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2.

660. *Codex E. M.* 6 din biblioteca de la Karlsruhe a curţii Marelui Ducat de Baden. Vezi Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien* (Berlin, 1908), p. 23 şi 63.

Întregind acum forma eliptică a frazei, răspunsul credincioşilor se înfăţişează astfel :

«(Aducem) milă, pace, jertfă de laudă»[661].

Înţelesul acestui răspuns al poporului, clar prin el însuşi sub această formă, se găseşte subliniat în chip expres în comentariul liturgic al lui Teodor, episcop de Andida (veacul al XII-lea). «Arhiereul», zicea el, «îi sfătuieşte (pe credincioşi) să aibă sus inimile şi tot cugetul. Iar *credincioşii*, după ce zic aceasta, *făgăduiesc* să aducă mai întâi *milă*, apoi *pace*, ca *(sic) jertfă de laudă*»[662]. Cu această interpretare se găseşte de acord şi comentariul liturgic al lui Nicolae Cabasila (veacul al XIV-lea) : «Credincioşii răspund : *aducem... pacea însăşi* ca dar... ; ...*milă aducem...* Dar (aducem, continuă poporul) *şi jertfă de laudă*»[663].

Interpretarea exactă a acestei formule este condiţionată de restabilirea textului corect. Lipsa de precizie în forma ei abreviată în unele manuscrise a contribuit desigur la apariţia în corpul textului a variantei flexionare «(mila) *păcii*», atunci când răspunsul credincioşilor a început să fie înscris întreg în codice. Mai mult, în unele codice mai noi (veacurile al XIII-lea şi al XIV-lea) şi chiar în unele colecţii liturgice, în unele traduceri şi ediţii ştiinţifice ale Liturghiei şi în unele comentarii mai vechi şi mai noi apare chiar transcrierea ἔλαιος εἰρήνης *(oleum* pacis, das Ol des Friedens, *untdelemnul păcii),* în loc de lecţiunea corectă ἔλεος εἰρήνης (mila păcii)[664]. Acestei situaţii îi este de atribuit, prin urmare, atât obscuritatea de sens a acestui răspuns, în forma lui curentă din textul actual al Liturghiei, cât şi exegeza forţată din unele comentarii liturgice. Este clar însă că, după comuniunea în dragoste demonstrată prin sărutarea păcii şi după unirea «într-un gând» prin mărturisirea aceloraşi formule de credinţă, răspunsul credincioşilor : «Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» este singurul firesc. Prin înşişi termenii acestui răspuns, credincioşii îşi determină competenţa lor liturgică în legătură cu anafora, corespunzător locului sau treptei lor în Biserica lui Hristos. Ei mărturisesc astfel că ceea ce este în căderea lor să aducă în acest moment pentru Sfânta Jertfă este *mila* de aproapele şi *pacea* cu el sau, cu un cuvânt, «îmblânzirea inimilor»[665], care sunt toate roade ale iubirii şi se poate chiar zice forme ale ei. Ele sunt jertfe în sens figurat, şi anume jertfe spirituale, căci se nasc în inimi prin nimicirea patimilor (ura, invidia etc.), deci prin mortificarea naturii decăzute, spre a lăsa să se dezvolte în noi viaţa cerească, prin lucrarea harului divin.

---

661. Aceeaşi situaţie ne-o prezintă şi traducerea latină a Liturghiei siriace a Sfântului Vasile : «Populus : *Misericordiam et pacem, ac sacrificium et gratiarum actionem*». Vezi Eus. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 545.

662. Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, col. 44 A : «...Οἱ πιστοὶ δέ, τούτων λεγομένων, ἐπαγγέλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως».

663. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, col. 421 A—D.

664. Mai pe larg, vezi lucrarea noastră *Mila păcii, jertfa laudei*, Bucureşti, 1940, extras din «Studii teologice», an. VIII (1940), vol. I.

665. Ianovski Gogol, *op. cit.*, p. 42.

Caracterul de jertfă subiectivă este confirmat în chip expres mai ales de a doua parte a răspunsului din partea credincioșilor : «(Aducem) *jertfă de laudă»*, sub forma imnelor pe care le vor intona spre slava lui Dumnezeu, în timp ce preotul va înălța rugăciunea Sfintei Jertfe. Imnele și rugăciunile, ca omagii ale unei pietăți adânci și sincere, deci revărsată din inimi sub forma de «roadă a buzelor care proslăvesc numele lui» Hristos (Evr. 13, 15), sunt sacrificii spirituale, întrucât ele își au temeiul în înfrângerea de sine și în recunoașterea nimicniciei noastre, în comparație cu perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu și cu dependența noastră de El.

b) *Dialogul introductiv.* — În vorbirea liturgică curentă, sub numele de ἀναφορά se înțelege deci rugăciunea care însoțește aducerea Jertfei euharistice. Ca «roadă a buzelor, care proslăvesc numele lui» Hristos și al lui Dumnezeu-Tatăl și al Duhului Sfânt, această rugăciune constituie «jertfa de laudă», cu care Biserica își însoțește darurile ce le aduce și care, prin prefacere, vor fi primite în Jertfa Mântuitorului.

Rugăciunea anaforei nu începe direct, ci este precedată de un dialog introductiv, întreținut într-o formă strânsă cu credincioșii, nu de diacon, ci de preotul însuși. Liturghia a condus cugetele de la jertfa materială la jertfele spirituale. Impresionat, parcă, de nivelul ajuns la o atât de înaltă spiritualitate prin ultimul răspuns — («Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» — dat de către credincioși diaconului, preotul se simte obligat în chip firesc să-i întâmpine din sfintele uși cu salutarea Sfântului Apostol Pavel : *«Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți !»* (II Cor. 13, 13), binecuvântându-i în același timp cu sfânta cruce[666]. Se simte vibrând în această salutare ieratică o notă de aprobare și confirmare amestecată cu un sentiment de satisfacție din partea liturghisitorului, constatând la credincioși o dispoziție religioasă atât de potrivită momentului. Această binecuvântare este însă în același timp și o rugăciune. Este ca și cum preotul ar vrea să spună : Pentru mărturisirea pe care o faceți că veniți cu jertfe spirituale, mă rog ca să fie neîntrerupt cu voi «harul Domnului nostru Iisus Hristos», Care S-a jertfit în dar sau gratuit pentru mântuirea noastră ; mă rog să vă bucurați întotdeauna de «dragostea lui Dumnezeu-Tatăl», Cel ce din nespusa Lui iubire de oameni S-a împăcat cu noi, primindu-ne iarăși în dragostea Lui, pentru pătimirile Fiului Său ; mă rog, în sfârșit, să vi se dăruiască «împărtășirea Sfântului Duh», prin care se săvârșește sau ne împărtășim de binefacerile ce ni s-au adus prin Jertfa de pe Golgota[667].

Credincioșii, răspunzând *«Și cu duhul tău»*, se roagă astfel și ei la rândul lor pentru preot, ca să fie făcut părtaș și el împreună cu ei

---

666. Edițiile *Liturghierului* grec din Constantinopol, Ierusalim și Atena, precum și *Liturghierul* bulgar prescriu binecuvântarea credincioșilor, de către preot, cu «aerul».

667. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVI, P. G., CL, col. 424 B—C.

la aceleaşi daruri ale Sfintei Treimi. Precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur[668], aceste cuvinte nu pot avea alt înţeles.

— *«Sus să avem inimile!»*, reia preotul, tot cu faţa spre credincioşi, arătând în sus cu sfânta cruce[669]. Preotul ne îndeamnă astfel ca «în acest ceas înfricoşător», precum se exprima Sfântul Chiril al Ierusalimului, să fim cu gândurile concentrate spre Dumnezeu, iar nu îndreptate spre lucrurile pământeşti[670]. Am ajuns în clipa în care se aminteşte şi se va reproduce în Liturghie marea taină a mântuirii noastre; ne vom găsi astfel mai mult ca oricând în faţa lui Dumnezeu. Pentru câteva clipe deci se impune să ne smulgem din toate preocupările vremelnice şi, părăsind pământul, să ne îndreptăm gândurile şi simţirile spre cer, unde stă de-a dreapta lui Dumnezeu Fiul Său, marele nostru Arhiereu, Care S-a jertfit pentru noi şi prin Care se aduc şi se fac bineprimite jertfele noastre.

— «(Le) *avem către Domnul»*, asigură la rândul lor credincioşii, adică inimile noastre se află înălţate către El. Ne-am transportat, cu alte cuvinte, cu gândul şi cu inima, la tot ceea ce Dumnezeu a făcut pentru mântuirea noastră şi suntem covârşiţi de tot ceea ce a suferit Fiul Său, până şi de chinurile răstignirii. «Nimeni deci», precum zice Sfântul Chiril al Ierusalimului, «să nu stea în biserică în aşa chip încât gura să spună «le avem către Domnul», iar cu mintea să se gândească la grijile cele lumeşti. Totdeauna trebuie să ne gândim la Dumnezeu. Dacă lucrul acesta nu este cu putinţă să-l facem în tot timpul, din pricina slăbiciunii noastre omeneşti, cel puţin în ceasul acela să ne dăm silinţa să-l împlinim»[671]. Puteţi — dacă voiţi — să vă înălţaţi la cele de sus, zice Sfântul Ioan Gură de Aur; căci, prin firea lor, sufletul şi gândul nostru sunt mai uşoare şi mai iuţi decât pasărea cerului. Când, pe deasupra, sunt înaripate şi de harul Duhului dumnezeiesc, cât de repede ajung ele în stare să se înalţe peste tot ce este pământesc! Să ne procurăm deci, conchide el, aceste aripi minunate, prin care vom putea să depăşim oceanul tulburat al acestei lumi![672] Cu acest scop s-a rugat preotul pentru credincioşi prin binecuvântarea cu care i-a întâmpinat la începutul dialogului.

Întorcându-se cu faţa spre răsărit şi inclinându-se uşor spre icoana Mântuitorului, preotul îndeamnă: *«Să mulţumim Domnului!»* Ca mijlocitor prin Iisus Hristos al credincioşilor faţă de Dumnezeu, preotul îi

668. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 257.

669. Ediţiile de Constantinopol, de Atena şi de Ierusalim ale *Liturghierului*, ediţia bulgară de Sofia (1928) şi cea greco-catolică de Blaj (1931) recomandă preotului să stea întors spre credincioşi, cu ambele mâini ridicate şi cu privirea îndreptată spre cer, când îndeamnă «sus să avem inimile».

670. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 4; Cf. Sf. Ciprian, *Liber de oratione dominica*, 31, P. L., IV, col. 357 B; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică...*, P. G., XCVIII, col. 429 A; N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, P. G., CL, col. 424 D.

671. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 4.

672. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXII la Epistola către Evrei*, 3.

cheamă astfel să-şi unească cu el mulţumirile lor către Dumnezeu cel adorat în Treime. «Suntem într-adevăr datori să-I mulţumim, pentru că ne-a chemat la un har atât de mare, deşi eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi, deşi eram vrăjmaşi» (Rom. 5, 10), «pentru că am fost învredniciţi de înfierea Duhului» (Rom. 8, 15)[673].

Credincioşii răspund cântând : *«Cu vrednicie şi cu dreptate*[674] este a ne închina Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh : Treimii celei de o fiinţă şi nedespărţite». Credincioşii mărturisesc şi aprobă astfel că este un lucru just şi se cuvine să mulţumim, de vreme ce, precum zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului, «Dumnezeu n-a făcut numai ceea ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, când ne-a făcut atâta bine şi ne-a învrednicit de atâtea bunătăţi»[675].

Precum se vede, preotul urmăreşte prin acest dialog să angajeze pe credincioşi într-o unitate sufletească cu sine, cât mai desăvârşită, la înălţarea rugăciunii Sfintei Jertfe. După ce i-a dispus mai întâi prin binecuvântarea de la început, i-a îndemnat apoi la transportarea cugetelor în sferele cereşti, pentru ca, în sfârşit, să-şi exprime împreună recunoştinţa pentru binefacerile mântuirii. Rugăciunea Sfintei Jertfe nu este deci numai a preotului, ci şi a credincioşilor. Ei iau parte la serviciul anaforei, precum s-a putut înţelege deja din dialogul în care stau cu liturghisitorii. Aceştia intervin sistematic cu îndemnuri către adunare, ca să se ţină atentă şi alături de ei în tot timpul anaforei euharistice, când liturghisitorii înşişi aduc rugăciuni de laudă şi mulţumire la persoana întâi plural, făcând sub această formă şi adunarea părtaşă la aducerea Jertfei. În acest cadru înfăţişează şi Sfântul Ioan Gură de Aur participarea credincioşilor la serviciul Sfintei Euharistii : «...În timpul prea înfricoşătoarelor Taine, preotul se roagă pentru credincioşi şi credincioşii pentru preot ; căci acel răspuns «Şi cu duhul tău» nu înseamnă altceva decât aceasta. Tot aşa cele ale rugăciunii Euharistiei sunt comune, căci nu numai preotul mulţumeşte, ci şi toţi credincioşii. Pentru că numai după ce a primit mai întâi răspunsul lor şi după ce s-au învoit că este vrednic şi drept lucru să facă aceasta, atunci începe preotul rugăciunea de mulţumire»[676]. În aceeaşi înlănţuire strânsă şi condiţionată între elementele ei alternează mai departe, precum vom vedea, întregul dialog dintre cele două părţi, care colaborează în tot cursul anaforei liturgice.

Despre vechimea acestui dialog, în aceeaşi formă şi în acelaşi loc, mărturisesc documente din cele dintâi veacuri creştine[677], precum şi în-

---

673. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.
674. La această simplă expresie se reducea răspunsul credincioşilor în Liturghia Bisericii vechi, precum se poate vedea în *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 şi în Liturghia Sfântului Iacob.
675. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.
676. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.
677. Ca, de ex.: Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, 31, P. L., IV, col. 557 B; *Rânduiala Bisericii egiptene* (versiunile greacă şi etiopiană); *Testamentum Domini*, J. Quasten, *op. cit.*, p. 250; *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.

trebuinţarea lui în Liturghiile tuturor riturilor. O simplă variantă verbală o prezintă *Constituţiile Apostolice* (cartea a VIII-a, 12), care întrebuinţează termenul τὸν νοῦν («Sus să avem *mintea»)*, în loc de cuvântul τὰς καρδίας (inimile), pe care ni-l aduce *manuscrisul Barberini 336* în consonanţă cu celelalte izvoare liturgice.

O dată cu intonarea imnului «Cu vrednicie şi cu dreptate...» de către credincioşi, preotul însuşi începe rostirea în taină a Rugăciunii anaforei. Textul ei diferă în cele două Liturghii bizantine, atât din punct de vedere verbal, cât şi ca extindere. «Cu vrednicie şi cu dreptate este (se cuvine şi este drept) a-Ţi cânta Ţie, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi mulţumi, Ţie a ne închina în tot locul stăpânirii Tale; că Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gândul...», începe textul anaforei din formularul Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu se remarcă aproape nici o deosebire faţă de următoarele propoziţii cu care se deschide anafora Sfântului Vasile cel Mare: «Cel ce *eşti* (exişti), Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotţiitorule, Cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este măreţiei sfinţeniei Tale pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu cu adevărat...».

Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite fiind de fapt un serviciu solemn pentru administrarea Sfintei Împărtăşiri, iar nu pentru aducerea Sfintei Jertfe, care a fost săvârşită la Liturghia dintr-o sărbătoare precedentă, nu are Rugăciunea anaforei.

b. **Consideraţii generale asupra Rugăciunii anaforei euharistice.** Anafora are la baza ei o adâncă meditaţie asupra fiinţei lui Dumnezeu, asupra atotputerniciei şi bunătăţii Sale. Admiraţia şi lauda, recunoştinţa şi mulţumirea Bisericii au căpătat în textul ei factura unei cuvântări, naraţiuni sau vestiri solemne, a unei expuneri sau istorisiri publice despre slava lui Dumnezeu şi despre opera Lui. De la originea ei chiar, anafora a fost deci concepută şi rostită ca o rugăciune în formă de cuvântare sau expunere ieratică, aşa precum de altfel pare a rezulta din expresia λόγος εὐχῆς, întrebuinţată de Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful [678].

În vechea literatură bisericească ea apare uneori sub numele de «sacramentul obişnuitei proclamaţiuni», proslăviri sau laude publice (sacramentum solitae praedicationis) [679] şi «povestire» sau «istorisirea din oficiul liturghisitorilor» (ministeriorum relatio) [680]. De altfel, acest

678. *Apologia întâi*, cap. LXVI, 2.

679. Traducerea latină a epistolei adresate în anul 256 de Firmilian, episcopul Cezareii Capadociei, Sfântului Ciprian al Cartaginei, P. L., III, col. 1213 A.

680. *De Trinitate et de Spiritu Sancto*, 16, atribuită Sfântului Atanasie cel Mare: «Ecclesia Christi omnes ab oriente ad occidentem convenienter Patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione» (Toate Bisericile lui Hristos de la Răsărit până la Apus mărturisesc de acord *în istorisirea din oficiul liturghisitorilor* că Tatăl este lăudat de serafimi), P. G., XXVI, col. 1208 C.

caracter îi este confirmat anaforei de însuşi textul ei din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: «Şi cine, oare, este în stare să grăiască puterile Tale, auzite să facă toate laudele Tale sau *să povestească* toate minunile Tale în toată vremea, Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului?».

Nu este greu să se înţeleagă din toate acestea că, în Biserica primelor veacuri, anafora euharistică era o rugăciune publică, rostită de liturghisitor, fără întrerupere, în auzul credincioşilor, care se asociau la sfârşit prin răspunsul «amin». Aceasta era practica cel puţin în vremea Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful [681] şi chiar în veacul al III-lea, când se găseşte menţionată incidental, dar destul de lămurit în *Epistola* atribuită lui Dionisie al Alexandriei († c. 265) către episcopul Sixt al Romei. Spre a tempera scrupulele pe care le încerca un oarecare credincios Heracle pentru faptul că primise botezul de la eretici, Dionisie argumentase acestuia că-i era suficient faptul că de vreme îndelungată se găsea în comuniune cu Biserica, «*ascultând euharistiile* şi răspunzând «amin» laolaltă cu ceilalţi» [682]. Situaţia pare că nu era alta nici pe vremea Sfinţilor Ierarhi Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur. Când acesta din urmă sublinia că în timpul rugăciunii anaforei «poporul φθέγγεται (grăieşte, laudă) împreună cu preotul, atunci când acesta înalţă acele imne (ὕμνους)» — adică laudele si doxologiile euharistice — «laolaltă chiar cu heruvimii înşişi şi cu Puterile de sus» [683], el se referea la atenţia cu care credincioşii urmăreau şi se asociau în tăcere la rugăciunea rostită de preot [684] în auz. Pentru ca astfel, continua el, să nu aruncaţi toată grija asupra preoţilor, ci voi înşivă să arătaţi grijă de toată Biserica, întocmai ca de trupul vostru comun. Sistematizarea textului Liturghiei însă, întreprinsă de cei doi autori ai principalelor formulare bizantine, prin prescurtarea Liturghiei Sfântului Iacob şi continuată după aceea prin mici adaptări tehnice, pentru a face loc imnelor, a dus nu prea târziu la un serviciu dublu şi în ceea ce priveşte anafora. Preotul a început adică să citească în taină rugăciunea, în timp ce credincioşii îşi cântau imnele de curând introduse.

Din povestirile miraculoase înregistrate de călugărul Ioan Moschos († 619) [685] pare a reieşi că obiceiul recitării anaforei în taină s-ar da-

681. *Apologia întâi*, cap. LXVII, 5.

682. Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. VII, cap. 9, col. 656 A.

683. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, col. 527.

684. «...Tot poporul stând în picioare şi rugându-se în sine (ἡσυχῶς, tacite), în acest timp» *(Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. LVII, 21).

685. Aceste povestiri se referă la întâmplări anterioare epocii lui Moschos. Una din ele i-a fost istorisită de prefectul Grigorie al provinciei Africa, drept petrecută în Apamia Siriei, unde se afla un loc numit Gonagon, departe de oraş ca la 40 de mile. Aici fuseseră trimişi de părinţii lor nişte copii să pască turmele. La amiază, când au voit să mănânce, le-a venit ideea să se joace de-a Liturghia şi, în consecinţă, au aşezat pe o piatră netedă de stâncă pâinea şi vinul, pe care le aveau pentru hrană, unul a îndeplinit rolul preotului, iar celălalt pe al diaconilor. Au făcut adică ceea ce văzuseră că fac în biserică liturghisitorii, cu ocazia rugăciunii anaforei, pe care o auziseră de la aceştia şi o învăţaseră pe de rost.

tora numai considerațiilor pentru respectarea misterului în care trebuie îmbrăcată Jertfa liturgică. Negreșit, un astfel de element n-a putut fi pierdut din vedere în legătură cu această parte a Liturghiei. Mai sigur este însă că, în realitate, această practică s-a impus din necesitatea de a câștiga timp printr-o recitare mai grăbită a anaforei, și anume de atunci de când ea a devenit mai lungă, prin acordarea unui rol credincioșilor, sub forma intonării de imne[686]. Încercarea făcută de împăratul Justinian, prin *Novella 137*, cap. VI, din 25 martie 565, de a restabili vechiul uz al rostirii anaforei cu voce tare[687], a rămas fără efect. Deși nu s-ar putea spune că rostirea Rugăciunii Sfintei Jertfe în taină ar fi avut în acest timp autoritatea unei reguli oficiale, intervenția împăratului lasă să se vadă totuși că devenise generală *tendința* în acest sens. În tot cazul, se poate afirma că obiceiul recitării ei în taină a început să-și facă loc între epoca celor doi autori ai principalelor Liturghii bizantine și vremea lui Justinian, adică în cursul veacurilor al V-lea și al VI-lea, de când s-a inaugurat probabil și cântarea imnelor din timpul anaforelor.

Privită în originea și în structura ei, Rugăciunea anaforei este prin urmare o singură rugăciune, de la început până la sfârșit. Așa-zisele

---

cu prilejul micilor servicii de ajutor îndeplinite de ei în altar. *În unele părți* — adaugă Moschos — *preoții obișnuiau să spună cu voce tare rugăciunea sfintei anafore.*

După rugăciunea de sfințire însă a venit deodată foc din cer, care a mistuit atât materiile, cât și piatra stâncii ce le servea de sfântă masă, nerămânând din ele decât cenușă. Copiii au căzut la pământ, pe jumătate morți. Găsiți în această stare de părinții lor, care, alarmați de neînapoierea copiilor, veniseră să-i caute, ei n-au putut să dea lămuriri decât a doua zi, după ce și-au venit în fire. Episcopul din localitate, fiind înștiințat, a luat măsuri pentru ridicarea unei mânăstiri pe acel loc, în care copiii au ajuns călugări. Λειμών, cap. 196, P. G., LXXXVII, part. III, col. 3080—3084.

Cea de a doua povestire are ca subiect un fapt ce s-ar fi petrecut în chinovia Huziva de sub ascultarea avei Grigorie. Pentru aducerea materiilor necesare Sfintei Jertfe, fu trimis odată afară din mânăstire un frate, care, cu gândul la destinația acestora, începu să rostească, pe când se întorcea, rugăciunea anaforei. Cu materiile aduse, sluji apoi Liturghia preotul Ioan, care a ajuns mai apoi episcop al Cezareii din Palestina. La epicleză însă acesta nu se mai putu bucura de favoarea de până aici, de a vedea cu ochii coborârea Sfântului Duh peste Daruri. Abătut din această cauză și bănuind că pricina ar fi vreun păcat din neștiință cu gândul, intrând în diaconicon căzu cu fața la pământ, plângând. Fu liniștit însă de un înger care, arătându-i-se, îl lămuri că Darurile fuseseră deja sfințite prin rugăciunea spusă pe cale de fratele care le aducea. Aceasta dădu ocazie avei de a lua măsura ca rugăciunea sfintei anafore să nu mai fie recitată de aici înainte decât în taină, pentru a se înlătura astfel putința de a fi învățată și repetată de cine nu trebuia (*Ibidem*, cap. XXV, col. 2869—2872).

Nu e greu de observat caracterul fabulos și deficiența acestor povestiri, în care se atribuie efect unui act împlinit în condiții de profanare de către persoane lipsite de darul și de puterea preoției. Noi le-am citat numai pentru faptul că ele se referă la epoca în care Rugăciunea anaforei era spusă cu voce tare.

686. Cf. și Joannes Michael Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, pars altera, p. 484.

687. «Pe lângă acestea, poruncim ca toți episcopii și preoții, nu în taină, ci cu voce tare, în auzul prea credinciosului popor, să facă... dumnezeiasca proaducere (τὴν θείαν προσκομιδήν)». *Corpus juris civilis*, ed. Eduard Osenbrügen, part. III, Lipsca, 1875, p. 628.

ecfonise («Cântarea de biruinţă...», «Luaţi, mâncaţi...», «Ale Tale dintru ale Tale...», «Mai ales pentru Preasfânta, curata...» ş. a.) nu sunt de fapt decât pasaje din cuprinsul ei, rostite tare, pentru a orienta cântarea ce se execută paralel de către credincioşi. Deci numai o privire superficială în cuprinsul Liturghiei ar putea lăsa impresia că anafora este compusă din mai multe rugăciuni deosebite, aşa cum se obişnuieşte a se vorbi şi în liturgică, pentru consideraţii de metodă.

În ceea ce priveşte pe preot, Rugăciunea anaforei nu este întreruptă nici astăzi, ci numai rostirea ei alternează când în auz, când în taină. Ecfonisele nu o divizează deci, ci numai delimitează momentele ei principale care sunt :

a) Rugăciunile de laudă şi de mulţumire de la început, sau, cu un termen mai general, Rugăciunea euharistică ;

b) Anamneza (ἡ ἀνάμνησις) ;

c) Epicleza (ἡ ἐπίκλησις) ; şi

d) Rugăciunile de mijlocire (dipticele) şi de mulţumire de la sfârşitul ei.

Anafora se încheie cu ecfonisul : «Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău : al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

c. **Marea Rugăciune euharistică.** a) *Rugăciunea teologică.* — După conţinutul ei, Rugăciunea anaforei se înfăţişează ca expresie a laudei şi a mulţumirii, pe care preotul le aduce lui Dumnezeu în numele Bisericii. Mai propriu, ea este o rugăciune de laudă, «a cărei notă dominantă este mulţumirea» [688] (εὐχαριστία). Acest caracter îi este imprimat, chiar de la început, prin recomandarea preotului : «Să mulţumim Domnului», să oferim, adică, sau să aducem ca dar mulţumirile ce se cuvin Domnului din partea noastră. Răspunsul credincioşilor, care se limita în primele veacuri, ca în *Codicele Barberini 336* şi în *Liturghierele* greceşti de astăzi, la formula «Cu vrednicie şi cu dreptate...», nu venea decât să se asocieze cu «se cuvine şi este drept să mulţumim». De aceea, întreaga rugăciune este cunoscută sub numele de euharistie, adică Rugăciune euharistică sau de mulţumire. Ea este o rugăciune în care se angajează toate puterile noastre sufleteşti [689].

688. Ad. Fortesque, *op. cit.*, p. 416.

689. Această *Eucharistia* trebuie înţeleasă în sensul foarte cuprinzător pe care i-l dă antichitatea creştină. «Este aici una din acele expresii impresionante, care abundă la Sfântul Apostol Pavel... Sentimentul de simplă recunoştinţă este depăşit în această strigare («Să mulţumim Domnului»). Este (în Euharistie) admiraţia, contemplarea, actul de laudă şi multe alte sentimente inexprimabile, care vin să dilate recunoştinţa şi mărturisirea, să le încălzească, să le ridice la cea mai înaltă expresie lirică, la forma totală a omagiului religios» (P. Cagin, *Origines de la messe*, Paris, 1921, p. 35, în notă). Această explicare ni se pare că defineşte destul de exact ceea ce face unitatea intimă a tuturor formulelor, dar mai ales a anaforei orientale. S. Salaville, *Liturgies orientales, la messe*, vol. II, part. II, Paris, 1942, p. 11.

În raportul dintre momentele psihologice ale actului de adorație, pe primul plan stă însă lauda (αἴνεσις, εὐλογία) și slăvirea (δοξολογία) care au ca obiect atotputernicia lui Dumnezeu și perfecțiunile Sale. Din acestea derivă bunătatea Lui, căreia i se adresează de obicei mulțumirile și cererile noastre[690]. Această ordine este observată strict în compoziția Rugăciunii anaforei, care de la început subliniază că se cuvine mai întâi să cântăm, să lăudăm și să binecuvântăm pe Dumnezeu, și apoi să-I mulțumim. De aceea, prima rugăciune sau, mai bine-zis, primul fragment al Rugăciunii euharistice este consacrat laudei și slăvirii lui Dumnezeu, acte în care se exprimă ofranda minții și a voinței noastre. În același sens de adorație a fost completată și transformată în imn și formula «Cu vrednicie și cu dreptate», probabil în epoca disputelor hristologice.

În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, prima Rugăciune a anaforei este consacrată exclusiv elementului eulogic și doxologic. Această grăire a măririlor lui Dumnezeu ia însă ca punct de plecare, în ambele anafore, expunerea atributelor puterii și perfecțiunii Lui : «Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea I ; a se vedea rugăciunea I și la Sfântul Ioan Gură de Aur). Prin aceste eulogii se exprimă, într-o formă sublimă și desăvârșită, teocentricitatea sau caracterul prin excelență teocentric al anaforei din cele două Liturghii principale ale Bisericii Ortodoxe. Lauda și adorația sunt adresate, în principiu, lui Dumnezeu, «unica și prima realitate..., existența veșnică și creatorul transcendent al cosmosului»[691]. Această poziție, axată pe linia gândirii Sfinților Părinți ai creștinismului primar, apare deosebit de accentuată în anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare : «Cel ce *ești (exiști)*, Stăpâne, Doamne Dumnezeule..., Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat..., Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile..., Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea 1). Dumnezeu este proslăvit și pentru că Duhul Lui este imanent în creație, acționând în toate : «Că nu Te-ai întors cu totul de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat opera mâinilor Tale, ci în multe chipuri ne-ai cercetat pentru îndurările milei Tale ; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin Sfinții Tăi, care Ți-au bineplăcut Ție, din fiecare neam ; grăitu-ne-ai nouă prin gura Proorocilor Tăi, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a).

Toate acestea se săvârșesc însă prin Logosul întrupat, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, în Care vedem pe Tatăl și Care este unicul mijlocitor între El și om : «Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin

---

690. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, P. G., CL, col. 392 A—D și cap. XXIII, col. 417 D.

691. Odo Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», vol. III, Münster, 1936.

Însuşi Fiul Tău, prin Care şi veacurile le-ai făcut. Care fiind strălucirea slavei Tale şi chipul ipostasului Tău...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a), «pecete asemenea chipului, care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat..., lumina cea adevărată prin care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul Adevărului, Darul înfierii..., Puterea cea făcătoare de viaţă, Izvorul sfinţeniei...» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea I). «Şi vieţuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci mântuitoare..., ne-a adus la cunoaşterea Ta, a adevăratului Dumnezeu şi Tată... şi curăţindu-ne prin apă şi sfinţindu-ne cu Duhul Sfânt, S-a dat pe Sine schimb morţii, întru care eram ţinuţi fiind vânduţi sub păcat. Şi pogorându-Se prin Cruce în iad..., a nimicit durerile morţii. Şi înviind a treia zi şi cale făcând oricărui trup la învierea cea din morţi... S-a făcut începătură celor adormiţi, întâi-născut din morţi, ca să fie Însuşi Începătorul tuturor întru toate. Şi suindu-Se la ceruri, a şezut de-a dreapta slavei Tale, întru înălţime. Care iarăşi va să vină, ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale» (Sfântul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a). Anafora este, în acelaşi timp, deopotrivă şi hristocentrică, în deplin acord cu teologia Bisericii primare.

În rugăciunea corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, deşi se observă aceeaşi ordine, totuşi expunerea însuşirilor divine se face în cuprinsul unei simple propoziţii : «Că Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind şi acelaşi fiind, Tu şi Duhul Tău cel Sfânt». În schimb, euharistia sau mulţumirea capătă expresie în formule directe, chiar în cursul primei rugăciuni a acestui Sfânt Părinte. Ţinând seama de actele bunătăţii divine, expuse sub următoarea formă generală : :«Tu din nefiinţă întru fiinţă ne-ai adus şi, căzând noi, iarăşi ne-ai ridicat şi nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit împărăţia Ta, care va să fie», Sfântul Ioan Gură de Aur îşi exprimă mulţumirea într-o formulă sintetică şi concisă : «Pentru toate acestea, mulţumim Ţie şi Unuia-Născut Fiului Tău şi Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le ştim şi pe care nu le ştim, pentru binefacerile Tale cele arătate şi cele nearătate ce s-au făcut nouă».

Precum rezultă din formele acestor doxologii, ele sunt adresate lui Dumnezeu, expunând însă atributele privitoare la toate persoanele dumnezeieşti. În fond, în ambele Liturghii avem o Euharistie trinitară.

În Anafora din ambele Liturghii, euloghia ocupă primul loc, dezvoltându-se, precum am văzut, sub forma unei grăiri despre atributele Fiinţei dumnezeieşti, ale unei adevărate θεολογία, cum zice Sfântul Chiril al Ierusalimului. De aceea, primul fragment al Rugăciunii euharistice se desemnează şi sub numele de *rugăciune teologică* [692], titlu pe care prima rugăciune din anafora Sfântului Vasile cel Mare îl justifică în chip precumpănitor.

b) *Trisaghionul serafimic.* — Primul fragment din Rugăciunea euharistică, adică cel care constituie rugăciunea teologică, îşi atinge

692. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 347.

punctul culminant în momentul Imnului serafimic. În anafora Sfântului Ioan Gură de Aur această cântare se desfăşoară ca final al formulei prin care se mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că, binevoind a primi din mâini omeneşti Liturghia, a creat în acest chip oamenilor o împrejurare de a-şi uni strigarea lor de bucurie cu aceea a cetelor îngereşti, «care se înalţă zburând, *cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:* Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot; plin este cerul şi pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana Celui dintru înălţime». În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, amintindu-se, în general, că toate puterile îngereşti slujesc lui Dumnezeu, înălţând pururea cântări de slăvire, se descrie mai amănunţit ţinuta serafimilor, «cei cu câte şase aripi, care cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere, cântarea de biruinţă cântând» etc. Formula «Cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind», prin care preotul introduce cântarea Trisaghionului serafimic, având acelaşi text în ambele Liturghii şi fiind singura ce se rosteşte cu voce tare în prima parte a Anaforei, face ca oficiul ambelor Liturghii să nu apară diferit în faţa comunităţii. Acest ecfonis dă ocazie credincioşilor să cânte Imnul triumfal sau serafimic [693].

Prin forma articulară a termenului *cântarea* — τὸν (ἐπινίκιον) ὕμνον — din acest ecfonis, se subliniază că el se referă la un imn îngeresc anumit, adică la acela pe care l-a auzit Proorocul Isaia (6, 3) în viziunea sa, cântat de serafimi: «Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savot! Plin este tot pământul de mărirea Lui». O cântare îndreptată deci către «Domnul Dumnezeu atotţiitorul, Cel ce era şi Cel ce este şi Cel ce va să vină» (Apoc. 4, 8; 1, 8). La început, adică în Vechiul Testament, acest imn nu a fost cântat decât în cer, zicea Sfântul Ioan Gură de Aur. Acum el este atât al nostru, cât şi al serafimilor, deoarece Hristos a înlăturat zidul care despărţea cele două lumi [694]. Rostind deci această teologie (laudă) sfântă, ne facem părtaşi la cântarea imnelor, cu oştile cereşti, precum zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului [695], începând astfel să facem de aici ceea ce nădăjduim să facem veşnic în ceruri [696]. Unirea credincioşilor în chip spiritual cu sfinţii îngeri, în armoniile aceluiaşi imn întreit sfânt, este deci un fapt actual în Liturghie, iar nu numai

693. Într-o vreme, şi anume prin veacurile al XI-lea — al XII-lea, ipodiaconii atrăgeau atenţia credincioşilor asupra acestui moment solemn, prin formula rostită tare: «Câţi sunteţi credincioşi, rugaţi-vă!» (versiunea latină a lui Leon Thuscus). Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96. Vezi şi A. Dmitrievski, *Tipică*, I, p. 171.

694. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozea*, 3.

695. *Cateheza V mistagogică*, 6, P. G., XXXIII, col. 1113.

696. Tertulian, *De oratione*, 3, P. L., I, col. 1156. Sf. Ioan Gură de Aur, arătând că sfinţii martiri se bucură acum în slava cerească, intonând împreună cu cetele îngereşti imnul lor tainic, adaugă: «chiar de pe când erau un trup muritor, ei făceau deja parte din aceste coruri, ori de câte ori cântau Trisaghionul (Isaia 6, 3) la săvârşirea Sfintelor Taine». *Omilia la toţi sfinţii martiri*, P. G., XLIX (II, 1), col. 705—712.

«în veacul ce va să fie», cum se exprima Simion, arhiepiscopul Tesalonicului[697]. Această unire este confirmată de mărturisirea preotului în însăşi Rugăciunea anaforei, o dată cu intonarea imnului de către credincioşi : «*Cu aceste fericite Puteri şi noi,* Iubitorule de oameni, Stăpâne, *strigăm şi grăim :* Sfânt eşti şi Preasfânt, Tu şi Unul-Născut Fiul Tău şi Duhul Tău cel Sfânt».

Totodată, prezenţa serafimilor este simbolizată în acest moment liturgic prin acţiunile ce se îndeplinesc în legătură cu cântarea Trisaghionului. Astfel, în timp ce preotul rosteşte ecfonisul «Cântarea de biruinţă cântând, strigând...», diaconul ori, în lipsa lui, chiar preotul, luând steluţa de pe Sfântul Disc, face cu ea semnul crucii deasupra acestuia, lovind uşor cu ea în cele patru părţi ale Sfântului Disc (răsărit, apus, miazănoapte şi miazăzi), pentru ca să simbolizeze prin sunetul respectiv cântarea «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu atotţiitorul», cu care îl preamăresc cele patru fiinţe de care ne vorbeşte Sfântul Ioan Evanghelistul în Apocalipsă (4, 6, 8)[698]. Pe de altă parte, în timp ce credincioşii sau corul cântă Trisaghionul serafimic, diaconul agită uşor ripida deasupra vaselor cu cinstitele daruri, în primul rând cu un scop practic, desigur, şi anume de a împiedica să cadă ceva în ele, eventualitate posibilă mai ales în ţările calde. Actul a căpătat însă totodată şi o semnificaţie simbolică, mai ales că ripida poartă pe dânsa imaginea serafimilor, închipuind astfel prezenţa mulţimilor îngereşti, dar mai ales participarea reală a serafimilor, preînchipuită deja în Vechiul Testament prin serafimii care umbreau cu aripile lor chivotul Legii din Sfânta Sfintelor[699].

În Liturghia Bisericii primare, forma Trisaghionului serafimic se mărginea, pe cât se pare, la textul din Vechiul Testament (Isaia 6, 3), precum se găseşte în Liturghia din cartea VIII, 12 a *Constituţiilor Apostolice*. În adaptarea lui liturgică de mai târziu el a fost amplificat însă cu partea a doua, care constă din textul uşor modificat al aclamaţiei cu care a fost întâmpinat Mântuitorul la primirea Sa triumfală în Ierusalim, înainte de Patimi : «Osana întru cei de sus ! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus !» (Matei

---

697. *Explicarea despre Biserică*, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, trad. rom., Bucureşti, 1865, p. 263, col. 1.

698. Acţiunea cu steluţa este considerată că simbolizează încă şi vestirea, în cele patru părţi ale lumii, despre biruinţa Domnului asupra morţii şi totodată serveşte ca, prin sunetul atingerii ei de Sfântul Disc, să atragă atenţia credincioşilor asupra momentelor următoare ale Sfintei Euharistii. Cf. Dr. V. Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 512. Instrucţiunile tipiconale din manuscrise iau act de această acţiune târzie, mai întâi sub forma unei ridicări a steluţei, de pe disc, şi anume prin veacul al XII-lea — al XIII-lea (vezi Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96, după Krasnoseltzev, *Material*, p. 26, 64, 110), iar prin veacul al XV-lea, sub forma ceremoniei în uz până astăzi (*Ms. nr. 986 ; Bibl. Mănăstirii Sinai*, publicat de A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 611).

699. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174, P. G., CLV, col. 384, în trad. rom. citată, p. 136, col. 2; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 432 D.

21, 9 ; cf. şi Marcu 11, 9 ; Luca 19, 38 şi Ioan 12, 13). În întrebuinţarea sa liturgică, Trisaghionul serafimic a ajuns deci un imn de slavă nu numai în cinstea unicului Dumnezeu în trei ipostasuri, aşa cum se înfăţişează în textele biblice şi în interpretările Sfinţilor Părinţi [700], ci şi în cinstea Fiului, Care a venit pe pământ în numele Domnului, adică al Tatălui. El continuă să vină însă în chip mistic, pentru a perpetua în Liturghie, prin Trupul şi Sângele Său euharistic, misiunea de mijlocitor, pe care o îndeplineşte în ceruri, între Dumnezeu şi oameni, deoarece ei ajung cu anevoie a fi «morţi păcatului» (Rom. 5, 11).

În forma sa liturgică, Trisaghionul serafimic este expresia unei sublime emoţii, în care palpită bucuria şi entuziasmul izvorâte din credinţa şi presentimentul momentului apropiat al prezenţei reale a Domnului. Aşa precum este numit în ecfonisul rostit de preot, acest imn este o «cântare de biruinţă», adică un imn triumfal, pentru că, pe de o parte, este înălţat spre slava Domnului Savaot, «Dumnezeul Puterilor» [701], adică al oştilor cereşti, iar pe de altă parte, pentru că prin el se întâmpină totodată venirea Mântuitorului în Liturghie, biruitorul morţii şi al păcatului, însoţit de cetele cereşti. De altfel, nota triumfală se găseşte subliniată în acest imn şi prin strigarea «Osana», care revine ca un refren atât la finele primei, cât şi la al celei de a doua părţi a textului lui. Evanghelia, ca şi Liturghia au păstrat netradusă această formulă.

În limbajul liturgic, exclamaţia «Osana» şi-a pierdut înţelesul său primitiv din psalmi (Ps. 117, 24) : «O, Doamne, *mântuieşte*» (ajută), ca o invocare de ajutor, cum a fost întrebuinţată şi în aclamaţiile mulţimii din Ierusalim, la primirea Mântuitorului în acest oraş, pentru ultima oară. În Trisaghionul serafimic, termenul «Osana» reprezintă un accent de bucurie, de triumf şi de salutare, echivalent aclamaţiilor moderne : «ura», «trăiască», «slavă». El se referă deci (şi îndeosebi ca refren final al imnului) la Mântuitorul, în legătură cu prezenţa Sa pe Sfânta Masă, în Jertfa euharistică [702].

Trisaghionul serafimic este cel mai vechi imn din Liturghia creştină şi, poate, chiar primitiv în cuprinsul ei [703]. El este menţionat încă din veacul întâi, deşi nu sub o formă destul de clară, la Clement Romanul [704] şi în *Didahia celor 12 Apostoli* [705]. La finele veacului al II-lea, de asemenea, îl aminteşte Tertulian [706], iar în veacul al IV-lea, Sfântul

---

700. Sf. Ioan Damaschin : «Căci sfinţii serafimi ne indică în chip precis, prin repetarea de trei ori a cuvântului *Sfânt*, cele trei ipostase ale Dumnezeirii suprafiinţiale. Prin o singură Domnie, ei indică o singură fiinţă şi împărăţie, a Treimii tearhice» *(Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei», Bucureşti, 1938, p. 170 ; în P. G., XCV, col. 21—62 : *Despre Imnul trisaghion, Epistola către Ioan).*

701. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 432 D.

702. Unele din ediţiile româneşti ale *Liturghierului* se silesc să precizeze această interpretare prin redactarea ultimului refren sub forma : «Osana Celui din înălţime».

703. Gustav Bikel, *Messe und Pascha*, p. 105—122.

704. *Epistola I către Corinteni*, cap. XXXIV.

705. Cap. X, 6.

706. *De oratione*, 3, P. L., I, col. 1156.

Chiril al Ierusalimului îl menţionează lămurit în explicarea Liturghiei Sfântului Iacob [707]. Înclinăm să credem că, la început, Imnul serafimic se integra în însuşi textul rugăciunii rostite de preot [708] şi doar mai târziu s-a transformat într-un imn pentru credincioşi, prin amplificarea textului lui Isaia (6, 3) cu cel din Psalmul 117, 24—25 şi din Evanghelii.

Sunt lipsite de orice temei încercările lui H. Lietzmann de a demonstra că o bună parte a primei Rugăciuni euharistice ca şi imnul triumfal ar reprezenta împrumuturi din cultul sinagogii [709]. Nu e greu de constatat că stilul acestei prime rugăciuni este conceput într-un spirit de elevaţie spirituală şi de avânt mistic, cărora nu le găsim echivalenţă în nici o rugăciune iudaică. El ne dă senzaţia misterului. Într-un cuvânt, acest stil se resimte de duhul profetic al marilor personalităţi creştine din primele veacuri ale Bisericii. Originalitatea şi paternitatea celor două Liturghii bizantine se află caracterizate tocmai prin această transportare şi inspiraţie personală a autorilor lor în anaforele respective. În fond, ele rezumă aceeaşi rugăciune a Jertfei, din Liturghia Sfântului Iacob, observând exact aceeaşi ordine în succesiunea motivelor eulogice şi euharistice.

c) *Rugăciunea hristologică.* — În Anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, pentru manifestarea euharistiei este rezervată rugăciunea a doua în întregime, însă într-o formă indirectă. Fără a întrebuinţa vreo formulă expresă de mulţumire, el lasă să rezulte această atitudine a pietăţii creştine dintr-o recapitulare destul de amănunţită a binefacerilor Providenţei, enumerate în ordine istorică. Începând de la actul creaţiei şi căderii omului, făgăduirea unui Mântuitor şi trimiterea profeţilor, ajunge la vremea întrupării Fiului lui Dumnezeu, amintind de activitatea şi de moartea Lui pentru noi, precum şi de învierea şi de înălţarea Sa la cer, ca garanţie a mântuirii noastre. Sfântul Ioan Gură de Aur, care a făcut menţiune deja în prima rugăciune de operele prin care Dumnezeu a pregătit în Vechiul Testament mântuirea lumii, se referă în cea de a doua numai la opera săvârşită în Noul Testament prin Fiul Său («Care venind şi toată orânduiala cea pentru noi plinind...»). De altfel în ambele Liturghii, obiectul principal al mulţumirii din Rugăciunea a doua euharistică este mântuirea lumii prin Domnul nostru Iisus Hristos. De aceea ea este cunoscută şi sub numele de *rugăciune hristologică* [710] şi care corespunde în mod deplin celei din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

Dacă deci Anafora liturgică poartă în sine caracterul unei mişcătoare rugăciuni de adoraţie, în care lăudăm şi mulţumim Tatălui pentru tot ce a făcut în scopul mântuirii noastre, necruţând nici chiar pe

---

707. *Cateheza XXIII (a V-a mistagogică)*, 6, P. G., XXXIII, col. 1113 B.
708. Într-adevăr, Sf. Chiril al Ierusalimului zice că «această θεολογίαν, primită de noi de la serafimi, o *spunem* pentru ca să ne facem părtaşi cu îngerii la cântarea imnelor».
709. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, p. 125; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 390.
710. J. Hanssens, *op. cit.*, p. 405.

unicul Său fiu, fragmentul hristologic al marii Rugăciuni euharistice face loc și sentimentului vinovăției noastre. Așa încât aducerea Jertfei euharistice implică totodată și cererea de iertare și de implorare a ajutorului divin.

Narațiunea binefacerilor divine își ajunge punctul culminant la sfârșitul rugăciunii în recitarea cu voce tare a cuvintelor de instituire a jertfei : «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor», și : «Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor», pe care le-a rostit Mântuitorul însuși la ultima cină luată cu ucenicii Săi. În practica bisericească s-a adoptat obiceiul ca, o dată cu pronunțarea acestor formule, diaconul și preotul să arate cu mâna dreaptă spre sfintele vase respective, determinând astfel anume asupra căruia din cele două daruri de pe Sfânta Masă au fost pronunțate de Mânuitorul formulele de instituire [711]. Odinioară, atenția credincioșilor era înviorată în acest moment prin expresia ὅσοι πιστοί (câți sunteți credincioși), rostită de ipodiaconi, care se aflau risipiți printre credincioși [712]. Răspunsul «amin» însă, pe care îl dă corul după fiecare din aceste două ecfonise, revenea la origine în sarcina diaconului [713]. În seama credincioșilor a trecut doar mai târziu, probabil după ce li s-a recunoscut dreptul de a intona cântări în timpul rostirii Rugăciunii anaforei. Deci, câtă vreme a durat obiceiul de a se citi fără întrerupere Rugăciunea anaforei, adică în primele patru-cinci veacuri, a lipsit și ocazia de a se da un răspuns din partea credincioșilor după rostirea cuvintelor de instituire. Un răspuns a devenit însă necesar, și în acest loc, de îndată ce s-a socotit că participarea mai activă a credincioșilor la serviciul liturgic poate să fie asigurată prin intonarea de imne în legătură cu pasajele mai caracteristice din Rugăciunea Sfintei Jertfe. După cuvintele de instituire, răspunsul «amin» rezolva destul de convenabil situația, în primul rând prin scurtimea lui, deoarece o cântare mai lungă nu era îngăduită de urmarea imediată a *anamnezei*. Pe de altă parte, această vocabulă se încadra potrivit și cu sensul pasajelor respective din Anafora, acest «amin» venind din partea credincioșilor în semn de confirmare a celor ce se istorisesc despre instituirea Tainei și ca mărturie a credinței lor [714]. Înăuntrul Anaforei, răspunsul

711. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 513—514. Recomandabil este însă ca gestul să însoțească numai începutul formulelor («Luați, mâncați», și respectiv «Beți dintru acesta toți»), mâna fiind retrasă în timp ce se recită restul textelor. Se evită astfel confuzia cu teza Bisericii Romano-Catolice, care, împotriva caracterului evident de simplă narațiune al Anaforei, atribuie formulelor de instituire o funcțiune de epicleză. În acest moment, darurile sunt încă pâine și vin, iar nu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului. Prin urmare, nu se poate spune acum despre pâine că «...acesta este (chiar) Trupul Meu», și nici despre vin că «...acesta este (cu adevărat) Sângele Meu».

712. Versiunea latină a lui Leon Thuschus. Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 97.

713. Krasnoseltzev, *Svedenia*. După Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 9.

714. P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din rusește și prelucrare de Icon. Nicolae Filip, București, 1899, p. 268.

«amin» după cuvintele de instituire are acelaşi caracter ca şi celelalte imne de laudă şi de doxologie. Sensul său nu trebuie confundat, prin urmare, cu acel al «amin»-ului de la sfârşitul Anaforei, care este «un semn de exuberanţă, corespunzând unei trebuinţe de demonstraţie exterioară» [715].

În timp ce corul intonează «amin» după prima formulă de instituire, preotul continuă să recite în taină textul din I Corinteni 11, 25 : «Asemenea şi paharul, după Cină, zicând...», întreţinând astfel pentru sine cursul neîntrerupt al istorisirii. În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare se întrebuinţează aci o formulă mai dezvoltată : «Asemenea şi paharul din roada viţei luând, amestecând, mulţumind, binecuvântând, sfinţind». Pe de altă parte, la el textul celor două ecfonise cu formulele de instituire este amplificat cu introducerea explicativă din însuşi cursul naraţiunii : «A dat Sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli, zicând...».

d. **Anamneza.** Ca o concluzie firească a relatării despre instituirea Jertfei euharistice, urmează imediat mărturisirea că, nedând uitării porunca Mântuitorului, Biserica aduce Jertfa euharistică pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce El a făcut pentru mântuirea lumii. De aceea a intrat în tradiţie ca să se numească acest scurt fragment al anaforei *anamneză* (ἀνάμνησις = amintire, pomenire). Ea chiar începe in Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, cu cuvintele : «Aducându-ne aminte (μεμνημένοι) deci de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi : de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi...», motivându-se în acest chip aducerea Jertfei liturgice de către Biserică. În Anafora Sfântului Vasile cel Mare, textul anamnezei începe chiar cu porunca Mântuitorului : «Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea», concordând în celelalte puncte ale ei cu formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur [716].

Pentru a treia şi ultima oară în cursul Liturghiei, darurile sunt proaduse acum prin cuvintele spuse de preot cu voce tare, ca încheiere a anamnezei din ambele anafore : *«Ale Tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate»*. Aşezându-şi deci mâinile cruciş, dreapta peste stânga, diaconul ori, în lipsa lui, preotul ia vasele cu sfintele daruri şi, când rosteşte pasajul «...Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate», din acest ecfonis, le înalţă şi, întinzându-le puţin înainte, face cu ele sem-

715. Dom F. Cabrol, *Amen*, în «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie», t. I, part. 1, col. 1559.

716. Formula anamnezei din Liturghia primară nu ne este cunoscută, dar după termenii în care se referă la ea Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful, se pare că redactarea ei n-a cunoscut deosebiri pronunţate de-a lungul veacurilor. Astfel, el scrie în *Apologia întâi*, la cap. LXVII, 1 : «După acestea, în sfârşit, facem totdeauna pomenire (ἀναμιμνίσκομεν) de aceste lucruri». De asemenea, în *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. XLI, Sfântul Iustin consideră ofranda de făină, pe care o aduceau în Vechiul Testament cei curăţiţi de lepră, ca «o preînchipuire a pâinii euharistice, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a lăsat s-o facem spre *pomenirea patimii* pe care a suferit-o El pentru oamenii ale căror suflete sunt curăţite acum de toată răutatea».

nul crucii deasupra Sfântului Antimis. Prin acest gest, care reprezintă un act de aducere sau de oferire a cinstitelor daruri, ele sunt înfățișate lui Dumnezeu, după exemplul Mântuitorului, Care, la Cina cea de taină — așa cum se subliniază în textul rugăciunii hirstologice din Anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare — «luând pâine în sfintele și preacuratele Sale mâini, arătând-o [717] Ție, lui Dumnezeu-Tatăl...», a înălțat-o, adică a proadus-o mai întâi și apoi a mulțumit, a binecuvântat și, sfințind-o, a frânt-o.

Prin acest ecfonis, preotul mărturisește că noi nu avem nimic al nostru, propriu, pentru a constitui din partea noastră un dar vrednic de Dumnezeu, ci îi oferim din cele ce sunt de fapt ale Lui (προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια) [718], și anume pâine și vin, pe care Mântuitorul a poruncit Apostolilor Săi să le aducă lui Dumnezeu ca pârgă din cele pe care El le-a creat pentru oameni [719]. Sau, precum zicea Sfântul Gherman I al Constantinopolului, «Îți aducem pentru mântuirea noastră ceea ce este chipul Trupului și Sângelui Celui care a zis : «Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea», adică acelea pe care ni le-ai lăsat prin Sfinții Tăi Apostoli» [720].

Mai lămurit, în anamneză vrea să se spună anume că, aducându-ne aminte «de toate cele ce s-au făcut pentru noi», dar mai ales de cele pătimite de Fiul lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră, până la învierea și întoarcerea Lui în slava pe care a avut-o la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5), darurile noastre în vederea Jertfei liturgice sunt oferite *«de toate»* (*κατὰ πάντα*) *acestea* ce au fost aci pomenite, adică în legătură cu *toate aceste momente* care au constituit Jertfa Mântuitorului.

Dacă lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea omului a culminat și s-a desăvârșit prin Jertfa Fiului Său, ea a fost totuși neîntrerupt activă și mai înainte în cursul istoriei, începând îndată după ce omul a decăzut din starea paradiziacă, așa precum am văzut că se mărturisește în rugăciunea teologică din Anafora Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, fapt mărturisit și în rugăciunea hristologică din formularul Anaforei Sfântului Vasile cel Mare : «Nu Te-ai întors cu totul, Bunule, de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, nici n-ai uitat opera mâinilor Tale, ci în multe chipuri ai cercetat-o pentru îndurările milei Tale». Actele și momentele mai însemnate în care purtarea de grijă și lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor a intervenit în forme «arătate» sau concrete în Vechiul Testament, am văzut că au fost amintite printr-o formă generală în rugăciunea teologică din formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, dar au fost enumerate mai amănunțit în rugăciunea hristologică din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. De aceea,

---

717. Practică obișnuită la jertfele Vechiului Testament. Cf. Levitic, 3, 7 și 7, 14.

718. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.

719. *Ibidem*, cartea a IV-a, cap. XVII, 5.

720. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 437 B.

aoum, în finalul anamnezei se subliniază că darurile noastre sunt aduse sau oferite şi *pentru toate aceste binefaceri*, ce au îmbrăcat forme pozitive şi pe care le ştim, precum şi *pentru toate* «cele nearătate» nouă şi deci pe care «nu le ştim».

Aceste două expresii din finalul anamnezei sunt aşadar formule rezumative şi complementare între ele, prin care liturghisitorul se referă la motivele euharistice din cele două fragmente precedente ale Anaforei.

S-a emis părerea că originea ecfonisului «Ale Tale dintru ale Tale...» în anamneza Anaforei bizantine s-ar datora următorului text, pe care împăratul Justinian a pus să-l graveze în jurul plăcii de sus a sfintei mese din biserica Sfânta Sofia : «Ale Tale dintru ale Tale îţi aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian şi Teodora» [721]. Noi credem, dimpotrivă, că împăratul s-a inspirat din Liturghia Bisericii, utilizând la introducerea dedicaţiei sale o parte din textul unei formule liturgice uzuale şi deci anterioare timpului său [722].

În loc de indicativul «aducem» (προσφέρομεν) din acest ecfonis, unele manuscrise, între care şi *Codicele Barberini 336,* dau scrierea προσφέροντες (aducând). După unele păreri, această formă de participiu ar trebui preferată, întrucât ar asigura imnului «Pe Tine Te lăudăm...», legătura logică din punct de vedere gramatical cu textul anamnezei. «Aducându-ne aminte de această poruncă a Mântuitorului..., aducându-Ţi de toate şi toate şi pentru toate», prin aceasta, adică, «Pe Tine Te lăudăm , pe Tine Te binecuvântăm...». Imnul «Pe Tine Te lăudăm...» ar fi astfel integrat în anamneză. Trebuie să observăm însă că, în general, cursul Rugăciunii anaforei se desfăşoară independent de imnele introduse mai târziu pentru credincioşi, paralel cu textul ei, dar nu întotdeauna în strictă legătură gramaticală cu el. Ca şi în cazul răspunsului «Cu vrednicie şi cu dreptate...» deci, recitarea imnului «Pe Tine Te lăudăm» nu priveşte rolul preotului, care, urmând cursivitatea normală a Anaforei, trece cu necesitate la *epicleză*. Începutul acestei din urmă rugăciuni în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Încă aducem Ţie această slujbă cuvântătoare» reprezintă în chip evident continuarea firească, logică şi culminantă a finalului din ecfonisul anamnezei : «...*Ţie aducem* de toate şi pentru toate». Acelaşi lucru îl demonstrează şi forma de justificare cu care începe epicleza în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare : «Pentru aceasta» — adică pentru pomenirea pe care o facem în Jertfa anunţată prin cuvintele «ale Tale... Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate» — «...îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic...».

721. J. Neale, *Tetralogia Liturgica: sive s. Chrysostomi, s. Iacobi, s. Marci divinae Missae*, p. 489—490. Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 98.

722. La o astfel de convingere ne conduce fără greutate însuşi textul complet al inscripţiei, pe care ni-l relatează George Cedrenus (Σύνοψις ἱστοριῶν, P. G., CXXI, col. 737 C — 740 A) : «Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian şi Teodora, pe care cu bunăvoinţă primeşte-le, Fiule şi Cuvântule al lui Dumnezeu, Cel ce pentru noi Te-ai întrupat şi pentru noi Te-ai răstignit, iar pe noi ţine-ne în credinţa Ta cea dreaptă şi împărăţia pe care ne-ai încredinţat-o sporeşte-o şi păzeşte-o, spre propria Ta slavă, cu rugăciunile Sfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioara Maria».

Cu alte cuvinte, în desfăşurarea textului Anaforei, acţiunea liturgică tinde să se finalizeze — cum e şi firesc — nu în imnul «Pe Tine Te lăudăm...», care apare ca un simplu incident, ci în oferirea şi sfinţirea darurilor, adică în Jertfă. Acesta este de fapt scopul imanent al Liturghiei. Ca atare, scrierea originală şi corectă a verbului προσφέρω (aduc) în ecfonisul anamnezei n-a putut să fie decât indicativul prezent προσφέρομεν (aducem), iar nu participiul προσφέροντες (aducând) [723].

Ritualul Anaforei liturgice îşi atinge desăvârşirea în cele două momente următoare, epicleza şi rugăciunea dipticelor, când se realizează jertfa şi se aplică efectele ei mântuitoare.

e. **Epicleza.** a) *Consideraţii sumare asupra textului.* — Momentul culminant al Anaforei este atins prin rugăciunea de chemare sau invocare a Sfântului Duh (*epicleza*, ἐπίκλησις) asupra darurilor, pentru a fi transformate în Trupul şi Sângele lui Iisus, jertfite pentru mântuirea lumii.

Existenţa epiclezei, adică a unei rugăciuni speciale de invocare a puterii divine peste cinstitele daruri, spre a fi transformate în Trupul şi Sângele Domnului, este primitivă în Liturghie. Documentele nu ne-au păstrat formula sau textul epiclezei primare, dar practicarea ei se găseşte confirmată de aluzii şi menţiuni precise, încă din cursul veacului al II-lea şi al III-lea, şi anume în scrierile Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful [724], Sfântului Irineu [725] şi ale lui Origen [726]. Scrierea lui Ipolit († cca. 235), *Traditio apostolica,* cuprinde chiar o formulă scurtă de epicleză. Din cele mai multe din aceste locuri, dar mai ales din anafora lui Serapion de Thmuis [727], pare a rezulta că, în Biserica primară, epicleza avea caracterul unei epicleze sau invocări a Logosului [728] pentru sfinţirea darurilor. În literatura bisericească de la veacul al IV-lea încoace însă apare net caracterul acestei rugăciuni, ca epicleză a Sfântului Duh [729]. «Apoi... rugăm pe Iubitorul de oameni Dumnezeu *să trimită Duhul cel Sfânt peste cele puse înainte,* spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. În adevăr, s-au sfinţit şi s-au prefăcut acelea de care s-a atins Sfântul Duh».

Cu privire la originea epiclezei în Liturghie, în tradiţia creştinismului primar domnea o convingere unanimă la Sfinţii Părinţi ai veacului al IV-lea şi al V-lea. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, cel puţin, ea era

723. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 110. În *Erminia* sa, Nicolae Cabasila, deşi cunoştea şi scrierea προσφέροντες, preferă totuşi forma προσφέρομεν. *Op. cit.*, cap. XLIX, col. 481.
724. *Apologia întâi*, LXVI, 2.
725. *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.
726. *Contra Celsum*, VIII, 33, P. G., XI, col. 1565; *Omilia XI la Matei*, 4, P. G., XIII, col. 948.
727. Rugăciunea I (pentru jertfă).
728. «*Să vină*, Dumnezeule al adevărului, *Sfântul Tău Cuvânt* peste pâinea aceasta, ca să se facă pâinea Trupul Cuvântului şi peste potirul acesta, ca să se facă paharul Sângele adevărului».
729. A se vedea, de exemplu, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 7.

considerată așa de veche că nu se putea spune «care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele invocării la sfințirea pâinii Euharistiei și a paharului binecuvântării» [730]. Pseudo-Proclu († 466) al Constantinopolului privește epicleza de-a dreptul ca o tradiție apostolică, atunci când afirmă că Sfinții Apostoli, mai înainte de a se împrăștia pentru propovăduirea Evangheliei, petreceau mai tot timpul săvârșind Sfânta Liturghie și, făcând rugăciuni, așteptau coborârea Sfântului Duh, ca să prefacă pâinea și vinul amestecat cu apă, ce erau puse înainte, în însuși Trupul și în însuși Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos [731].

O mărturie despre uzul general al epiclezei în Liturghia Bisericii primare îl constituie însuși faptul că ea se găsește în rânduiala Liturghiei Sfântului Iacob și a tuturor Liturghiilor orientale, precum și în cea a vechiului rit galican din Apus [732].

Sentimentul prezenței apropiate a misterului, ce se realizează prin rugăciunea epiclezei, a dus în practica liturgică la prefațarea acestei rugăciuni de invocare cu formule de pietate socotite proprii a ajuta la pregătirea unei înalte dispoziții religioase necesare pentru întâmpinarea acestui moment. Așa a rezultat obiceiul de a opri în loc cursul Anaforei, pentru a recita unele rugăciuni impuse de simțul evlaviei personale. Cu vremea, ele s-au îndătinat, ajungând să fie înscrise în *Liturghier*. Acesta este cazul troparului Ceasului al treilea: «Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci reînnoiește-ni-L nouă [733], celor care ne rugăm Ție». Dintre codicele cercetate de profesorul atenian Pan. N. Trembela [734], unele indică recitarea acestui tropar o dată sau de trei ori,

---

730. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 27, P. G., XXXII, col. 188. Vezi și *canonul 91* al Sf. Vasile cel Mare.

731. Pseudo-Poclu, *Tratatul despre tradiția dumnezeieștii Liturghii*, P. G., LXV, col. 849.

732. Numai din ritul roman a dispărut sau, cel puțin, Biserica Romano-Catolică ezită să recunoască deschis existența unei rugăciuni speciale în rânduiala missei, pentru chemarea Sfântului Duh peste daruri, «din cauza importanței crescânde ce s-a atașat în Apus cuvintelor de instituire ca formă de sfințire». (A. Fortesque, *op. cit.*, p. 535). Nu lipsesc însă nici acolo autori (ca, de exemplu: Dr. Buchwald, *Die Epiklese in der röm. Messe*, Weidenauer Studien, I, 1906, p. 21—56, la A. Fortesque, *op. cit.*, p. 536; vezi și N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XXIX și XXX), care nu se sfiesc să recunoască realitatea, și anume că, în misa romană, rugăciunea *Per quem haec omnia*... reprezintă un rest al epiclezei de mai târziu a Sfântului Duh. Cf. și Dr. N. Milaș, *Comentariul la canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare*, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, part. II, trad. rom. de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1936, p. 143, n. 4, p. 149.

733. Cu excepția uneia sau a două ediții, *Liturghierul* român dinainte de anul 1956 întrebuințează aici forma «ci ne înnoiește pe noi», o traducere oarecum interpretativă — am putea spune — sub influența versiunilor slave ale *Liturghierului*, dar necorespunzătoare termenului din originalul grec: ἀλλ'ἐγκαίνισον ἡμῖν. Vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947, p. 14—15.

734. Pan. N. Trembela, *Cele trei liturghii după codicil din Atena* (în limba greacă), Atena, 1935, p. 113. Cf. și Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Roma, 1908, p. 99.

cu stihul de umilință: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului»[735], sau chiar fără nici un stih. Unele codice nu fac nici o mențiune despre întrebuințarea acestui tropar la epicleză, în timp ce altele adaugă pe lângă el «Slavă...» cu troparul «Binecuvântat ești Hristoase, Dumnezeul nostru...» de la sărbătoarea Cincizecimii, precum și «Și acum...» cu condacul «Când s-a pogorât amestecând limbile...» de la aceeași sărbătoare. Un cercetător apusean al istoriei textului grec al Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur[736] socotește că întrebuințarea acestui tropar la epicleză ar fi început de prin veacurile al XII-lea sau al XIII-lea, dacă nu chiar din veacul al XI-lea. Socotim însă întemeiată părerea profesorului Pan. N. Trembela că un astfel de obicei era cu totul sporadic în această epocă. Generalizarea lui privește mai degrabă veacurile al XV-lea și al XVI-lea[737].

În unele din codicele din această vreme, troparul Ceasului al treilea, cu sau fără stihuri, se găsește așezat înainte de rugăciunea epiclezei («Încă aducem Ție...»), ceea ce, desigur, e mai logic. Alte manuscrise însă îl prevăd ca în cele mai multe din *Liturghierele* de astăzi, adică întrerupând epicleza după propoziția: «Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte». Împotriva unei astfel de practici obiectează cu temei autorii *Pidalionului*[738], recomandând ca, în conformitate cu logica, recitarea acestui tropar și a stihurilor respective să se facă înainte de rugăciunea epiclezei[739]. Edițiile mai noi ale *Liturghierelor grecești* au început chiar să nu mai înscrie acest tropar la epicleză sau, cel mult, se mărginesc la stihul de umilință citat mai sus.

Textul rugăciunii pentru invocarea Sfântului Duh este în cea mai mare parte diferit în cele două Liturghii principale bizantine. În amândouă însă epicleza se înfățișează ca o reluare a firului sau a cursului Rugăciunii anaforei euharistice, și anume în continuarea ecfonisului anamnezei («Ale Tale dintru al Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate»). Această înlănțuire apare mai evidentă în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, sub forma unei motivări cu care se deschide rugăciunea epiclezei: «*Pentru aceasta*, Stăpâne Preasfinte, ...îndrăznind, ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic și, punând înainte cele ce închipuie Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și pe Tine Te chemăm (invocăm), Sfinte al sfinților, ...să vină Duhul Tău cel Sfânt

---

735. Sub influența edițiilor slavone, acest verset din Evanghelia după Luca, 18, 13, reprodus ad litteram (ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ...) în edițiile de limbă greacă ale *Liturghierului*, a căpătat în *Liturghierul* român o localizare liturgică sub forma: «*...curățește-mă pe mine, păcătosul*», variantă inspirată, desigur, de preocuparea ascetică impusă de sfințenia momentului.

736. Dom Placide de Meester, *op. cit., loc. cit.*

737. În *Liturghierul* român, troparul Ceasului al treilea în rânduiala epiclezei apare pentru prima dată în ediția slavo-română de București din anul 1680, a mitropolitului Teodosie.

738. *Pidalionul*, tradus și tipărit la Mânăstirea Neamț, în anul 1844, nota 1, lit. e de la tâlcuirea canonului 19 al Sin. din Laodiceea.

739. Vezi studiul nostru *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala epiclezei* (extras din «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 1—2).

peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvinteze pe dânsele și să le sfințească și să arate : pâinea aceasta, adică, însuși cinstitul Trup al Domnului Dumnezeului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, însuși cinstitul Sânge al Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt».

Textul epiclezei este mult simplificat în formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, în care, prin adverbul «încă», cu care se deschide rugăciunea epiclezei, se subliniază ideea că Jertfa euharistică nu se mărginește numai la simbolurile materiale de pâine și vin, ci «încă (în plus, mai) aducem această slujbă cuvântătoare și fără de sânge (τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν slujbă, cult, adorație spirituală sau duhovnicească) [740] și Te chemăm (invocăm, παρακαλοῦμεν Σε ) și Te rugăm ( καὶ δεόμεθα ) și cu umilință la Tine cădem ( καὶ ἱκετεύομεν ), trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte și fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt».

Precum se vede însă, textele celor două epicleze, deși deosebite unul de celălalt, se găsesc totuși într-o analogie foarte apropiată în formulele pentru binecuvântarea materiilor euharistice, devenind identice în formula finală : «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt». *Pidalionul*, întemeindu-se pe manuscrisele vechi, consideră că în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare acest final este un adaos strecurat mai târziu de copiști, sub influența formularului Sfântului Ioan Gură de Aur, în care își are locul de origine [741]. El s-a îndătinat însă prin uz și în Liturghia

---

740. În rugăciunile Sfintei Liturghii, expresia λογικὴ λατρεία (cult, adorație spirituală sau duhovnicească) se referă uneori la jertfele noastre spirituale subiective : rugăciuni de laudă și de mulțumire, curățire lăuntrică etc., dar mai ales la sfânta Jertfă euharistică. În scrierile Sfinților Părinți, termenul λατρεία face parte dintre numirile prin care este desemnată sfânta Jertfă euharistică. Cf. Hristu Andruțos *op. cit.*, p. 394.

Asupra aplicării expresiei «slujbă cuvântătoare» (λογικὴ λατρεία) din textul epiclezei, la sfânta Jertfă euharistică, nu mai rămâne nici o îndoială prin faptul că rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se deschide îndată după epicleză cu mențiunea că această «slujbă cuvântătoare» este adusă «pentru ca să fie celor ce se vor *împărtăși*... spre iertarea păcatelor...», precum și «pentru sufletul drept care s-a săvârșit întru credință». Menționarea *împărtășirii* nu ar avea nici un sens dacă nu s-ar referi la Sfânta Euharistie, precum nici *iertarea păcatelor*, dacă această λογικὴ λατρεία care se aduce, nu ar însemna Jertfa liturgică. Cf. studiul nostru, *Expresiunea «slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român*, București, 1939, extras din «Studii Teologice», VII (1938—1939). De asemenea, Sf. Chiril al Ierusalimului, continuând explicarea Liturghiei după momentul sfințirii Darurilor, lămurește că «după ce s-a săvârșit Jertfa *cea duhovnicească*, slujba (cultul) cea nesângeroasă (τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρεία), rugăm pe Dumnezeu asupra acelei *jertfe de ispășire* pentru pacea de obște a Bisericilor... și *aducem (oferim) această jertfă* pentru toți care au nevoie de ajutor. *Cateheza V mistagogică*, 8.

741. *Pidalionul* în trad. și *loc. cit.*, lit. d. Într-adevăr, ca și alte manuscrise, un sul liturgic (kontakion) de la începutul veacului al XV-lea, aflat în Biblioteca Universității din Iași, nu are acest final al epiclezei în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare (vezi Pr. Dr. Ioan Zugrav, *Un manuscris din anul 1419 al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare*, 1938, p. 18—19).

Sfântului Vasile cel Mare, dar poate că nu atât printr-un proces de automatism rutinar, cât mai degrabă pentru motivul că finalul epiclezei din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur reprezintă o formulă ce apare ca mai expresivă şi deci mai proprie pentru a impune cu necesitate îndeplinirea a treia oară a semnului pentru binecuvântarea cinstitelor daruri, împiedicând astfel de a fi eludat în practică. Departe de a altera logica desfăşurării rugăciunii, formula «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt» vine aci, dimpotrivă, ca o completare, prin precizarea şi sublinierea cererii din epicleza Sfântului Vasile cel Mare, în care ideea din textul «să le sfinţească şi *să arate:* adică pâinea aceasta..., iar ceea ce este în Potirul acesta...» nu apare stilizată atât de accentuat şi de explicit ca în formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: «Şi *fă,* adică, pâinea aceasta...». De aceea nu socotim nici necesară, nici utilă o epurare a textului actual al epiclezei din formularul actual al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare.

b) *Oficiul sau ritualul epiclezei.* — Rostirea troparului Ceasului al treilea cu stihurile ce-l prefaţează apare — precum s-a menţionat — ca un imperativ al conştiinţei religioase şi ca un mijloc de pregătire a evlaviei cu care trebuie aşteptată minunea pogorârii focului Dumnezeirii pentru aprinderea jertfei, adică venirea Sfântului Duh peste daruri, spre a le preface în Trupul şi Sângele Domnului. Ca organe ale harului divin, liturghisitorii sunt datori să se găsească într-o stare de vrednicie şi de sfinţenie corespunzătoare acestui moment care este cel mai sublim din oficiul Liturghiei. De aceea, în timp ce corul intonează imnul «Pe Tine Te lăudăm...», ei încep în taină o acţiune de pregătire specială, făcând mai înainte trei închinăciuni în faţa Sfintei Mese, rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul...». Acesta este un act de smerenie şi de mărturisire, căci formula «...curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte» reprezintă de fapt o recunoaştere a păcatelor, de care sufletul nu poate fi pe deplin curăţit decât prin lucrarea harului Sfântului Duh. Într-o supremă concentrare şi înălţare a spiritului spre Părintele ceresc, cu privirea rugătoare şi cu mâinile ridicate, preotul liturghisitor se roagă apoi rostind textul rugăciunii din troparul amintit. Această ţinută sau poziţie fizică constituie expresia cea mai indicată unei stări sufleteşti, în care se aşteaptă şi se nădăjduieşte a se primi darul cerut prin rugăciunea ce se rosteşte. Gesturile şi poziţiile corpului la rugăciune traduc sau exprimă şi subliniază stări de religiozitate şi dispoziţii de spirit anumite, sensibilizând ideile şi sentimentele corespunzătoare, angajând şi dirijând în acelaşi timp spiritul în sensul acestora. Poziţia şi gesturile liturghisitorului în timpul epiclezei nu trebuie deci interpretate şi executate ca simple forme de protocol sau de paradă, ci ca acţiuni de încordare a întregii fiinţe, în anagajarea şi sus-

---

În manuscrise din veacul al XII-lea — al XVIII-lea ale Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (menţionate la Pan. N. Trembela, *op. cit.,* p. 183), a treia binecuvântare a Sfintelor Daruri apare legată de încheierea din textul epiclezei: «care s-a vărsat pentru viaţa lumii». Astfel apare situaţia şi în unele *Liturghiere* slavone, ca de exemplu ediţia din 1508 a lui Macarie, în Muntenia ş. a.

ținerea avântului spiritual. Căci, așa precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur, «harul nu se împărtășește (transmite) decât sufletelor atente și cu luare aminte... Căci dacă nu arătăm o dorință vie (aprinsă) pentru binefacerea pe care o cerem, nu-i vom aprecia decât slab prețul și însemnătatea... Așa că Dumnezeu voiește ca mai întâi sufletul nostru să se pregătească (să se dispună) printr-o luare aminte activă, pentru a primi plenitudinea harurilor Sale» [742].

Precum se vede din textul troparului de mai sus, preoții liturghisitori se roagă în primul rând ca Sfântul Duh nu numai să nu le fie retras («μὴ ἀντανέλῃς ἀφ᾽ἡμῶν»), să nu fie lipsiți de el sau să li se suspende, ori să li se suprime asistența Lui, ci, totodată, să le fie reînnoit, să le fie restaurat («ἀλλ᾽ἐγκαίνισον ἡμῖν»), adică să fie reînsuflețit suflul Lui într-înșii, investindu-i cu puterea Sa, ca oarecând pe Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii.

În cursul oficiului, liturghisitorii s-au rugat deja de mai multe ori ca Dumnezeu să-i curățească cu puterea Sfântului Duh, de orice pată a trupului și a sufletului, spre a fi vrednici să slujească neprihăniți la Sfântul Său Jertfelnic. În acest moment însă ei au nevoie mai mult ca oricând de acea suflare a Duhului lui Dumnezeu, care să-și plimbe flacăra Lui în adâncimile și cutele lor lăuntrice, spre a arde neghina păcatului și a mistui toată necurăția. De aceea, într-un avânt încordat al spiritului, ei stăruie rostind de trei ori rugăciunea din troparul Ceasului al treilea. Anume, după prima recitare, preotul face o închinăciune în fața Sfintei Mese, în timp ce diaconul sau chiar preotul însuși, când nu este diacon, zice stihul 11 din Psalmul 50 : «Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele». Înălțând apoi mâinile și căutând spre cer, se roagă iarăși rostind același tropar. Se face, după aceea, din nou o închinăciune în fața Sfintei Mese, rostindu-se stihul 12 din Psalmul 50 : «Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-L lua de la mine», după care urmează ca mai înainte rugăciunea aceluiași tropar.

Încheind acest preambul de pietate personală, preotul, lăsând mâinile în jos și luând poziție ca pentru prezentarea sau aducerea Jertfei, adică ținând brațele aproape de corp, cu palmele desfăcute spre cinstitele daruri și cu privirea transportată, rostește, pătruns de înfiorare sfântă, partea de la început din rugăciunea chemării Sfântului Duh peste daruri : «Încă aducem această slujbă duhovnicească și fără de sânge». Continuă apoi închinându-se : «Și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem». Nicolae Cabasila menționează că preotul cade în genunchi ( προσπίπτει ) când rostește epicleza [743], uz amintit și de Sfântul Efrem Sirul († 373), în imnul său *Despre preoție*. Precum se poate vedea însă în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur *(Omilia III la Epistola către Filipeni, 4)*, în aceeași epocă era deopotrivă practicată și poziția

---

742. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Faptele Apostolilor*, 6.
743. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 B. Vezi trad. rom. de Diac. Ene Braniște, București, 1946, p. 70—71.

dreaptă : «Tot poporul credincios, laolaltă cu ceata preoţească, drepţi (în picioare) şi cu braţele ridicate, aduc înfricoşătoarea Jertfă». Îngenuncherea liturghisitorilor în timpul rostirii epiclezei a rămas un ritual propriu Liturghiei numite *a celor 12 Apostoli*, care se găseşte în întrebuinţarea Bisericilor Vechi Orientale (iacobiţii sirieni şi maroniţii sirieni) [744].

Poziţia dreaptă a liturghisitorilor în timpul rugăciunii epiclezei este dictată însă în chip logic de raţiuni de ordin practic în primul rând, în legătură cu acţiunea implicată de ritualul epiclezei, deoarece liturghisitorii trebuie să însoţească anumite părţi din textul ei, prin gesturi, arătând adică şi binecuvântând cu mâna cinstitele daruri de pe Sfânta Masă, lucrări pentru care poziţia de rămânere în genunchi nu oferă condiţiile corespunzătoare. De aceea, în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, îngenuncherea liturghisitorilor în timpul epiclezei a ieşit din uz, poate, între altele, şi sub influenţa dispoziţiilor din canoanele : 20 al Sinodului I Ecumenic, 90 al Sinodului Trulan, 15 al lui Petru al Alexandriei şi 91 al Sfântului Vasile cel Mare, prin care se opreşte îngenuncherea în cursul Liturghiei, începând din Duminica Paştilor şi până la sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh, precum şi în zilele de duminică. Cinstindu-se în aceste timpuri liturgice Învierea lui Hristos (canonul 90 al Sinodului Trulan) şi amintindu-se astfel că «prin Cruce a venit bucurie la toată lumea», duminica fiind în plus «imaginea veacului aşteptat», adică «a zilei celei neînserate, căreia alta nu-i va urma», suntem «datori a năzui spre cele de sus» (canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare) şi, ca atare, Sfinţii Părinţi au rânduit ca, la Liturghia din aceste zile, comunitatea să păstreze poziţia dreaptă.

Totuşi, în practică, emoţia şi pietatea religioasă a credincioşilor în acest moment de covârşitoare sublimitate şi sfinţenie în timpul epiclezei îşi găsesc expresie în plecarea genunchilor. În unele biserici, momentul epiclezei este semnalat de liturghisitorii înşişi, printr-o scurtă şi uşoară sunare de clopoţel în altar, iar în alte părţi este obiceiul de a se da chiar câteva lovituri de clopot, anunţându-se astfel şi credincioşii absenţi de la Liturghie, ca să se reculeagă şi să se unească la rugăciunea Bisericii [745].

În rolul său special de organ al unei lucrări mai presus de minte şi de cuvânt în aducerea Jertfei liturgice, preotul are nevoie nu numai de asistenţa Sfântului Duh, ci şi de o harismă specială, aşa precum Sfinţii Apostoli au căpătat în ziua Cincizecimii darul facerii de minuni şi al grăirii în limbi, prin venirea Sfântului Duh ca o suflare de vânt vijelios, ce s-a despărţit în limbi de foc, sălăşluind câte una peste fiecare din ei (Fapte 2, 2—4). De aceea, chiar în rugăciunea epiclezei, liturghisitorii cer venirea Sfântului Duh nu numai peste daruri, ci, mai întâi chiar, peste ei înşişi, căci minunea prefacerii acestora în Trupul şi Sângele Domnului se săvârşeşte prin rugăciunea şi prin mâna sau gestul de bine-

---

744. Ign. Ephr. II Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 143.
745. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 520—521.

cuvântare al preoților. Rugăciunea de invocare a Sfântului Duh și gesturile de binecuvântare ale preotului sunt deci acte integrante ale ritualului epiclezei.

Poziția și acțiunea liturghisitorului trebuie să se conducă de legea sau principiul corespondenței dintre formă sau acțiune și ideea pe care trebuie să o exprime. Este firesc deci ca mai întâi preotul să-și ridice privirea și mâinile în sus, o dată cu cugetul, în timp ce rostește : «Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi», și lăsându-le apoi lin spre darurile de pe Sfânta Masă : «și peste aceste daruri ce sunt puse înainte». Continuând mai departe finalul epiclezei : «Și fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău», el arată și binecuvântează cu mâna dreaptă în semnul crucii Sfântul Agneț, făcând apoi de asemenea același lucru deasupra Potirului, în timp ce se roagă ca ceea ce este în acesta să devină «cinstit Sângele Hristosului Tău». Le binecuvântează apoi a treia oară pe amândouă deodată, în timp ce zice : «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», mărturisind astfel că prefacerea darurilor are loc prin lucrarea harului divin [746].

«Rostind acestea, întreaga slujbă și-a atins punctul culminant și s-a desăvârșit : Darurile s-au sfințit și Jertfa s-a săvârșit, marea Victimă, adică Mielul cel junghiat pentru mântuirea lumii, se vede întins (depus, așezat) pe Sfânta Masă» [747]. La rugăciunea de invocare făcută de preot, «focul dumnezeiesc s-a pogorât din cer» [748] și, atingându-se de cinstitele daruri, le-a prefăcut în chip supranatural : «pâinea în Trupul lui Hristos, iar vinul în Sângele Lui» [749]. Astfel, prin invocarea și lucrarea Sfântului Duh asupra cinstitelor daruri, preotul — unul dintre muritorii slujitori ai celor sfinte — devine «cel mai mare făcător de minuni», precum se exprima A. Dmitrievski [750]. Ceea ce se află acum pe Sfânta Masă nu mai sunt simple daruri de pâine și vin și nici simboluri, chipuri sau imagini (ἀντίτυπα) ale Trupului și Sângelui lui Hristos [751], ci Sfintele și

---

746. În Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, acomodarea acțiunii din timpul rugăciunii epiclezei se conduce de aceleași principii, în strânsă concordanță cu ideile și succesiunea lor în text.

747. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 C.

748. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre pocăință.*

749. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 7.

750. *Liturghierul, cartea tainică...*, în limba rusă, în rev. «Îndrumare pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30 din anul 1903, p. 329.

751. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credințe...*, cart. IV, cap. 13, P. G., XCIV, col. 1145 (iar în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», îngrijită de Pr. Dr. D. Fecioru și Pr. Dr. O. Căciulă, *Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin*, p. 265—266); N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, col. 425 C și cap. XXXII, col. 440 C., și trad. rom. cit.; Hristu Andruțos, *op. cit.*, p. 378, n. 1, p. 373 și 380. În epicleza Sfântului Vasile cel Mare, pâinea și vinul sunt numite într-adevăr τὰ ἀντίτυπα τοῦ Ἁγίου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου («*cele ce închipuie* Sfântul Trup și Sânge ale Hristosului Tău»), dar trebuie să remarcăm că această denumire este aplicată și se referă la *darurile de pâine și vin înainte de sfințire*, iar nu după ce acestea au fost prefăcute în Trupul și Sângele lui Hristos, cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, P. G., XCIV, col. 1153.

Dumnezeieştile Taine [752] ale Trupului şi Sângelui Domnului. Este Trupul şi Sângele care s-au zămislit de la Duhul Sfânt şi s-au născut din Sfânta Fecioară, Trupul care a primit chinuri şi umiliri, Trupul şi Sângele prin care ne-a răscumpărat răstignindu-se pe Golgota, care a înviat a treia zi, s-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui [753]. Este prezent în chip real Trupul viu al Domnului, cel unit ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, este prezent întreg Dumnezeu-Omul cu sufletul şi cu Dumnezeirea [754]. În Sfânta Euharistie chiar şi în fiecare parte a pâinii şi a vinului ca şi oriunde este prezent Dumnezeu-Omul, este prezent ca Dumnezeu perfect, adică cu toate părţile Lui constitutive cu sufletul şi cu Dumnezeirea. Fără îndoială însă, potrivit cuvintelor instituirii, pâinea se preface în Trupul, iar vinul în Sângele Lui, dar nici una din acestea în sufletul sau în Dumnezeirea Lui [755]. Prezenţa Sa devine astfel sensibilă în mijlocul nostru sub forma pâinii şi a vinului Sfintei Euharistii, care «a fost considerată ca o continuare şi prelungire a misterului Întrupării» [756] Dumnezeu-Omului, pe Care îl vedem aci cu ochii spirituali.

În această prezenţă a Domnului în Sfintele Taine îşi găseşte justificare nu numai obligaţia tipiconală pusă liturghisitorilor de a se închina de trei ori până la pământ după sfinţirea Darurilor, ci însuşi obiceiul practicat în realitate de a rămâne cu genunchii plecaţi şi cu capul rezemat de Sfânta Masă, după rostirea epiclezei, până ce se termină cântarea «Pe Tine Te lăudăm...». Îngenuncherea este forma cea mai indicată, în acest moment, pentru exprimarea adoraţiei faţă de Fiul lui Dumnezeu prezent în Sfintele Taine.

Precum se lămureşte în *Pidalionul* tradus la Mânăstirea Neamţ în anul 1844, fila 96, o astfel de practică pioasă nu vine în contrazicere cu dispoziţiile canoanelor 20 al Sinodului I Ecumenic şi 90 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, care opresc îngenuncherea — adică facerea

---

752. În Jertfa euharistică sunt comemorate, actualizate şi semnificate actele cele mai însemnate din opera divină a mântuirii. Prin natura lor, ele depăşesc raţiunea, fiindu-ne accesibile numai prin credinţă. «Se numesc deci *Sfintele Taine* (τὰ Ἅγια Μυστήρια), pentru că — aşa precum remarca Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Epistola I către Corinteni*, 1, — aci «noi credem nu ceea ce vedem, ci altceva care nu se vede», ceva care rămâne ascuns celui ce nu este creştin şi nu crede. Iconomia acestei jertfe şi urmările sau efectele ei pentru mântuirea lumii, chipul în care se actualizează sau se reproduce jertfa Mântuitorului în Euharistie, identitatea între Jertfa liturgică şi cea de pe Golgota prin transformarea darurilor de pâine şi vin, la invocarea Sfântului Duh de către preot, prezenţa reală şi substanţială a Domnului, unirea noastră prin împărtăşire cu Trupul Său răstignit, înviat şi glorificat, şi, ca urmare, împărtăşirea de efectele jertfei de pe Cruce sunt *taine*, pentru că nu le putem înţelege decât prin credinţă. De aceea, încă din vechime, Sfânta Jertfă euharistică a primit numele de *Sfintele Taine*, în limbajul liturgic.

753. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL., col. 425 C—D. Cf. şi *Epistola patriarhilor orientali*, art. 17, la Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, trad. rom. de Arhim. Gherasim Timuş, Bucureşti, 1885, p. 495.

754. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, trad. rom. cit., p. 264—265; Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 380—381.

755. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 380—381. Cf. şi Macarie, *op. cit.*, trad. rom.. cit., vol. II, p. 316.

756. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 368.

rugăciunilor în genunchi ca la Vecernia din Duminica Cincizecimii — în zilele de duminică și în tot cursul Cincizecimii. Aceste rânduieli canonice, ca și canonul 10 al lui Nichifor Mărturisitorul, nu interzic metaniile, adică închinăciunile cu metanie sau plecarea genunchilor pentru sărutarea icoanelor în zilele menționate aci și în fața dumnezeieștilor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului, după sfințire, căci aceasta nu este stare în genunchi în timpul rugăciunii. Altfel ce ar trebui să credem despre ceea ce se îndeamnă în sfintele cântări : «Veniți să ne închinăm și *să cădem* la Hristos...» sau «înaintea Ta *cădem*, Cel ce Te-ai sculat din morți...» ș.a. ?

Acum, după ce focul dumnezeiesc s-a pogorât din cer peste cele puse înainte, pâinea și vinul nu mai sunt pâine și vin decât prin forma sau înfățișarea lor ; ele nu mai sunt simplu «cinstite daruri», ci «Sfintele Daruri» ale însuși Trupului și Sângelui Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În acest chip El este prezent realmente în mijlocul Bisericii Sale, așa precum i-a făgăduit că va rămâne până la sfârșitul veacurilor.

Nu-L vedem cu ochii fizici, dar avem această viziune cu ochii lăuntrici ai credinței. La ce înălțime are prilejul să se ridice deci zborul de cugetare al liturghisitorilor și de ce vibrații se cuvine să se lase înfiorate adâncimile simțirii lor religioase ! Realizarea unui suiș spiritual atât de sublim se arată prin semne vizibile la unii liturghisitori cu «viață îmbunătățită», ca în cazul starețului Paisie Velicicovschi († 1794) de la Mânăstirea Neamț, a cărui față radia transfigurată și scăldată în lacrimi ori de câte ori făcea slujba Sfintei Liturghii [757], ori ca în cel al preotului Ioan din Kronstadt care, în prezența Jertfei euharistice, continua rugăciunile pe de rost, plecat asupra Sfântului Agneț, ca și cum ar fi tăinuit cu Domnul [758].

c) *Jertfa și preotul Jertfei.* — «Prefacerea darurilor este lucrarea acelei pogorâri a Sfântului Duh... El săvârșește Tainele, prin mâinile și prin limba preoților» [759]. Așa precum la creație s-a poruncit să scoată pământul iarbă verde și de atunci până astăzi această poruncă dumnezeiască se împlinește când plouă, tot așa Dumnezeu-Cuvântul, prin Care toate și omul s-au alcătuit, «plouă prin invocare, în această țarină nouă, puterea umbritoare a Sfântului Duh. După cum toate câte a făcut Dumnezeu le-a făcut prin lucrarea Sfântului Duh, tot astfel și acum puterea Duhului lucrează cele mai presus de fire, pe care nu le poate cuprinde nimic altceva decât credința... Cum se face pâinea Trupul lui Hristos, iar vinul și apa Sângele lui Hristos ?... Sfântul Duh Se pogoară peste ele și face pe acelea ce sunt mai presus de cuvânt și de cuget... Dacă însă cauți să afli chipul în care se face aceasta, îți este de ajuns să auzi

757. Vezi Prot. Serghie Cetfericov, *Paisie, starețul mănăstirii Neamțului*, trad. rom. de episcopul Nicodim, starețul Mânăstirii Neamțu, Tipografia Mânăstirii Neamțu, 1943, p. 143.
758. Pr. Nic. Nicov, *Părintele Ioan Krondstadtski, un chip de păstor misionar ortodox*, 1935, p. 58.
759. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVIII, P. G., CL, col. 428 B.

că se fac prin Duhul Sfânt..., dar modul în care se prefac nu se poate cerceta (este nepătruns)» [760].

Așa cum este însă stilizată, epicleza este adresată Tatălui, adică Părintelui ceresc sau, mai exact, lui Dumnezeu cel în Treime, lui Dumnezeu privit în unitatea ființei Lui, precum se poate remarca ușor în finalul ei, atât în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Și fă adică pâinea aceasta, cinstit trupul *Hristosului Tău...*», cât și în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare : «*Stăpâne Preasfinte*... Ție ne rugăm... să vină Duhul Tău cel Sfânt... și *să arate pâinea aceasta cinstitul Trup* al Domnului și Dumnezeului și *Mântuitorului nostru Iisus Hristos*». «De ce — se întreba Nicolae Cabasila — preotul liturghisitor nu invocă pe Fiul, Care este preotul și sfințitorul Jertfei, ca să sfințească darurile, ci pe Tatăl ?». «Pentru că» — răspunde acest exeget al Liturghiei — «Mântuitorul are puterea de a sfinți nu ca om, ci ca Dumnezeu. El sfințește, adică, prin puterea dumnezeiască pe care o are comună cu Tatăl» [761]. Deci, atunci când preotul binecuvintează darurile spunând «Și fă adică pâinea aceasta... iar ceea ce este în Potirul acesta... prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», însuși Hristos este Cel ce lucrează prin preot, împreună cu Părintele și cu Duhul. El însuși este Cel ce aduce și Cel adus, Cel ce se jertfește și Cel jertfit, Cel primit și împărțit [762]. «Aci nu este nicidecum lucru omenesc, ci puterea Fiului și a Părintelui și a Duhului și toate se fac prin dumnezeiescul har... Hristos lucrează cu Duhul Sfânt prin preoția preoților... Și, când El însuși lucrează, are și pe Părintele împreună-voind și pe Sfântul Duh împreună-lucrând» [763]. Deci, așa precum deja s-a spus, «preotul și Sfințitorul Jertfei este Fiul» [764].

---

760. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII. în trad. cit., colecția «Izvoarele Ortodoxiei», I, p. 263, 264, 265.

761. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B—C. împotriva ereticilor arieni, care invocau ca un argument în sensul doctrinei lor subordinatiene faptul că, în rugăciunea epiclezei, se cere de la Dumnezeu-Tatăl trimiterea Sfântului Duh, Fulgențiu, episcop de Ruspe, Africa († 533), ia în considerare chestiunea «pentru ce se cere trimiterea numai a Sfântului Duh peste Sfânta Jertfă : Dacă Jertfa este adusă întregii Treimi, oare, pentru ce se cere numai trimiterea Sfântului Duh pentru săvârșirea sfințirii proaducerii noastre ca și cum, într-adevăr, Dumnezeu-Tatăl însuși, de la Care purcede Sfântul Duh, n-ar putea — ca să zic așa — să sfințească Jertfa adusă Lui ; sau ca și cum Fiul însuși n-ar putea să sfințească Jertfa Trupului Său, pe care noi o aducem, deși El însuși a sfințit Trupul Său, pe care l-a adus pentru răscumpărarea noastră, așa încât Sfântul Duh a trebuit să fie trimis pentru sfințirea Jertfei Bisericii, ca și cum Tatăl și Fiul ar neglija pe cei care jertfesc ?» (*Ad Monimum*, cart. II, 6, P. L., LXV, col. 184). «Când poate cere Sfânta Biserică (ea, care este Trupul lui Hristos) mai potrivit și mai stăruitor venirea Sfântului Duh, decât la sfințirea Jertfei Trupului lui Hristos, întrucât, precum se știe, Capul ei S-a născut după trup din Duhul Sfânt ?», lămurește același scriitor bisericesc, în capitolul X al aceleiași scrieri (*Ibidem*, col. 186).

762. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică...*, col. 736 (în trad. rom., 1865, p. 264).

763. *Ibidem*, trad. rom., p. 265.

764. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, col. 437 B. Cf. cap. XXVIII și XXX.

Jertfa liturgică se săvârşeşte chiar în timpul şi prin actul sfinţirii, când se stabileşte astfel identitatea între Jertfa liturgică şi cea adusă pe Golgota, şi «când victima şi sacrificatorul sunt una şi aceeaşi persoară»[765]. Trupul şi Sângele euharistic al Domnului, găsindu-se despărţit în acest moment, adică pâinea — Sfântul Agneţ — pe Disc, iar vinul sfinţit în Potir, «se reprezintă sau se simbolizează astfel Jertfa sângeroasă, despărţirea reală a Trupului de Sângele lui Hristos, în moartea Lui pe Cruce»[766]. Sfinţirea nu trebuie înţeleasă însă ca o nouă junghiere sau ca un cuţit menit să taie sau să junghie Mielul lui Dumnezeu, «prezentându-ne sângele fără trup şi trupul fără sânge»[767]. Deci, pe Sfânta Masă, El nu Se mai jertfeşte răstignindu-Se ca pe Golgota ; jertfa este însă reprezentată şi actualizată în forme sacramentale.

De regulă, «jertfa mielului constă în transformarea din starea de nejunghiere (miel nejertfit), în stare de junghiere (miel jertfit). Acelaşi lucru se petrece şi în Liturghie : pâinea nejertfită se preface atunci, prin sfinţire, în ceea ce a fost jertfit, adică din pâinea nejunghiată (nejertfită) ea se preface în însuşi Trupul Domnului, Care a fost junghiat (jertfit) cu adevărat... Se cuvine deci să vedem aci nu închipuire (simbol, imagine), ci săvârşirea reală a Jertfei. Prin urmare, ceea ce se aduce ca jertfă nu este pâinea, ci însuşi Trupul lui Hristos... De aceea, este şi se numeşte nu jertfă de pâine, ci Jertfa Mielului lui Dumnezeu... Deoarece această Jertfă constă nu din junghierea Mielului în clipa sfinţirii darurilor, ci din transformarea pâinii în Mielul cel junghiat, este limpede că atunci are loc prefacerea, iar nu junghierea. Astfel că darurile care se prefac pot fi multe, iar prefacerea se poate săvârşi adesea ; nimic nu este împotrivă ca realitatea, în care s-au prefăcut Darurile, să fie una şi aceeaşi, căci după cum unul este Trupul Domnului, tot aşa este şi o singură junghiere a Trupului Său»[768].

Prin sfinţire, pe Sfânta Masă se află în chip real, sub forma pâinii şi a vinului, Trupul lui Hristos, unit cu Dumnezeirea. «Asta nu înseamnă însă că se coboară din cer Trupul care a fost înălţat, ci că însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele Domnului...[769] şi nu sunt doi, ci unul şi acelaşi»[770]. Aşa că, dacă Jertfa liturgică se aduce în repetate rânduri în aceeaşi biserică şi este adusă în acelaşi timp şi în alte biserici, precum a fost şi va fi săvârşită în diferite epoci ale istoriei, nu urmează că sunt mai mulţi Iisus Hristoşi, unul aici şi altul dincolo, unul astăzi şi altul altădată, ci unul şi acelaşi Iisus Hristos, în Trupul Căruia se prefac darurile noastre. Aşa încât pretutindeni şi întotdeauna nu este decât o singură Jertfă euharistică, anume aceea a Trupului Domnului,

765. *Ibidem*, cap. XXXII, P. G., CL, col. 440 B şi Hr. Andruţos.

766. Hr. Andruţos, *ibidem*.

767. *Ibidem*, p. 397 şi 398.

768. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXII, P. G., CL, col. 440—441.

769. «Se fac una şi aceeaşi cu Trupul din cer al Domnului...». *Mărturisirea patriarhului Dositei al Ierusalimului*, Decret. 17, la Pr. I. Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, Bucureşti, 1926, p. 254.

770. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII ; trad. rom. cit., p. 265.

«pentru că El totdeauna are un singur trup, iar nu mai multe (în diferite) locuri» [771].

Sfinţindu-le şi prefăcându-le în Trupul şi Sângele Său, Domnul a primit astfel darurile aduse de credincioşi. Căci a primi înseamnă a le aşeza între ale tale, a le însuşi, a le face ale tale proprii încorporându-le într-ale tale [772]. Darurile noastre atât de sărăcăcioase şi de neînsemnate, ca şi nimicnicia noastră în raport cu maiestatea divină, se înnobilează deci, căpătând o valoare nemărginită, căci prin sfinţirea lor noi aducem lui Dumnezeu şi El primeşte de la noi ca dar nu pâine şi vin, adică o ofrandă din lumea creaţiei sau din numărul elementelor create, ci Trupul şi Sângele Fiului Său, adică sfânta şi slăvita umanitate sau natura omenească cea fără prihană a Fiului lui Dumnezeu, unicul dar de jertfă vrednic de El. Prin această minune a prefacerii din Jertfa euharistică ajungem deci să ne unim cu Arhiereul nostru cel veşnic, Care ne primeşte în acest chip să jertfim prin El şi cu El, spre slava Sfintei Treimi. Unită astfel cu Arhiereul cel veşnic, Biserica aduce lui Dumnezeu, odată cu dumnezeiasca Jertfă a Sfintei Euharistii, şi jertfele credincioşilor, mulţumind [773] pentru toate cele ce a făcut pentru mântuirea noastră, dar mai ales pentru suferinţele şi moartea Fiului Său pe Cruce pentru noi, rugându-L totdeauna pentru iertarea păcatelor şi pentru dobândirea măreției veşnice. Prin Liturghie ni se pune astfel la indemână mijlocul de a aduce lui Dumnezeu un cult de adoraţie şi de mulţumire, de o perfecţiune egală cu slava Lui.

Şi Domnul aduce daruri lui Dumnezeu-Tatăl, căci «El însuşi este Cel ce aduce Jertfa euharistică, pentru a mulţumi în locul nostru şi a compensa imperfecţiunile recunoştinţei noastre. Dar, precum s-a spus, şi noi jertfim odată cu El în acelaşi scop, căci această jertfă a fost lăsată în administrarea noastră, aşa că, prin El, am ajuns destul de bogaţi pentru a aduce lui Dumnezeu un dar de o măreţie fără margini, ca întoarcere a toată darea cea bună şi desăvârşită (Iacov 1, 17), ce ne vine din mâna Sa cea darnică [774]. Domnul însă Se aduce ca dar pe El

771. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3; cf. şi *Omilia XXIV la Epistola I către Corinteni*, 4; *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 5; *Despre preoţie*, III, 4; VI, 4; *Mărturisirea patriarhului Dositei*, loc. cit.; Macarie, *op. cit.*, vol. II, p. 539; Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 382, nr. 1.

772. Nicolae Cabasila, *op. şi trad. rom. cit.*, cap. XLVII, şi XLIX, P. G., CL., col. 469 B şi 477 C.

773. Jertfa euharistică este înainte de orice o jertfă de mulţumire. Sf. Ioan Gură de Aur lămureşte că dumnezeieştile Taine ale Trupului şi Sângelui lui Hristos se numesc *euharistie*, adică mulţumire, pentru că ele reprezintă un monument sau o imensitate infinită de daruri, pe care Dumnezeu ni le-a făcut, şi anume cel mai mare dintre toate, precum şi pentru că sunt nesfârşite motivele pentru care noi trebuie să reînnoim sentimentele noastre de mulţumire şi de recunoştinţă (*Omilia XXV la Matei*, 3). Jertfa euharistică este deci înainte de orice o jertfă de mulţumire, pentru că, precum se exprimă Nicolae Cabasila (*op. cit.*, cap. XII; cf. şi cap. XLIX), «noi avem mai multe motive de mulţumire decât pentru cerere... Căci, din partea Sa, Dumnezeu ne-a dat totul, încât n-a mai rămas nici un lucru pe care să nu ni-l fi dat».

774. Dr. N. Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe* (trad. franc., revue sur la sixième édition allemande, p. 130).

însuşi şi totodată şi darurile puse înainte pe Sfânta Masă atunci când ele au devenit El însuşi, adică atunci când au fost prefăcute în Trupul şi Sângele Lui [775].

Într-aceasta constă preoţia sau oficiul de mijlocitor al lui Hristos în Liturghie : în sfinţirea darurilor, adică în prefacerea lor în Trupul şi Sângele Său, şi în «aducerea proaducerii omeneşti, din partea lui Hristos, la Tatăl» [776]. El este deci nu numai preotul şi sfinţitorul Jertfei liturgice, ci şi mijlocitorul nostru. «Fără Mine nu puteţi să faceţi nimic» (Ioan 15, 5), sublinia El în ultima cuvântare către ucenicii Săi, când le-a atras de asemenea atenţia că «nimeni nu poate să vină la Tatăl decât prin Mine» (Ioan 14, 6). Prin jertfa Lui a fost răscumpărată lumea, dobândind iertare, prin El ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin El ne-am făcut vrednici de darurile Lui. «Ca unul ce rămâne în veci, are şi preoţie stătătoare... şi fiind pururea viu poate să mijlocească pentru cei ce se apropie, printr-Însul, de Dumnezeu» (Evr. 7, 24, 25 ; cf. şi 9, 4 ; Rom. 8, 34). Prin El deci sunt primite rugăciunile şi darurile noastre, prin El caută Tatăl spre noi şi noi ne ridicăm ochii spre El, căci «unicul mijlocitor între Dumnezeu şi om este Omul-Hristos Iisus, care S-a dat pe Sine răscumpărare pentru toţi» (I Tim. 2, 5—6). «În Sfânta Euharistie deci Iisus Hristos este prezent în activitatea Sa arhierească, ca Cel ce aduce şi ca Cel se Se aduce jertfă, împlinind pe pământ ceea ce împlineşte şi în cer» [777].

În jertfa liturgică însă Hristos este activ prin intermediul preoţilor, adică prin oficiul acestora, sau, precum s-a spus, «prin mâinile şi prin limba preoţilor» [778]. În Liturghie, slujba acestora apare aşadar sub un dublu aspect. Prin faptul că ei primesc darurile credincioşilor, le pregătesc şi le oferă lui Dumnezeu în numele lor, preoţii sunt pe de o parte reprezentanţi şi mijlocitori ai comunităţii către Domnul. Pe de altă parte, ei mijlocesc prin rugăciunile lor primirea acelor daruri în jertfa de pe Golgota a Trupului şi Sângelui lui Hristos. «În preacuratele mâini ale Mântuitorului, la Cina cea de Taină, s-au sfinţit şi s-au prefăcut pâinea în Trupul, şi vinul în Sângele Lui» [779]. În jertfa Sfintei Euharistii, «Taina prefacerii darurilor se lucrează însă prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin mijlocirea lui» [780].

775. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, col. 477 B.

776. Joseph Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* (zweite Kapitel: Die Opferansch der griechischen Liturgie nach den Darlegungen Nikolaos Kabasila), ed. II, Regensburg, 1924, p. 153.

777. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 395 şi 398.

778. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVIII, P. G., CL, col. 427 A—B.

779. Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», XII (1893), p. 5—6.

780. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIX, P. G., CL, col. 429 B. Acest exeget al Liturghiei consideră că acesta este motivul pentru care Sfânta Euharistie este desemnată sub denumirea de λογικὴ λατρεία, *slujbă cuvântătoare*, în textul epiclezei, întrucât preotul «săvârşeşte aducerea darurilor slujindu-se de cuvintele sfinţitoare» (cap. LI).

Denumirea λατρεία este una din expresiile sub care se găseşte desemnată la Sfinţii Părinţi Jertfa euharistică (cf. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 394). *Liturghierul*

Fără îndoială, prefacerea nu se poate atribui energiei sau lucrării preotului, deoarece aci nu operează puterea omenească a lui, ci Iisus Hristos însuşi sfinţeşte darurile, ca Dumnezeu, lucrând cu Duhul Sfânt prin rugăciunea preotului [781]. Pentru ca harul Domnului să lucreze, este necesar însă să aibă loc mai întâi rugăciunea preotului, aşa încât acesta este în acelaşi timp reprezentantul şi slujitorul lui Hristos, Care, o dată cu instituirea Sfintei Euharistii la ultima cină, l-a învestit cu mandatul de a o săvârşi, atunci când a zis ucenicilor Săi : «Aceasta să faceţi în amintirea Mea» (Luca 22, 19 ; I Cor. 11, 24). De aici rezultă deci că în Liturghie nu se repetă jertfa sub forma sângeroasă de pe Golgota şi că nu se aduce o nouă jertfă, căci «Hristos nu mai moare» (Rom. 6, 9), El S-a adus jertfă sângeroasă o singură dată, pentru iertarea păcatelor lumii (Evr. 9, 25, 28 ; 10, 12), dându-Se «pe Sine însuşi preţ de răscumpărare pentru toţi» (I Tim. 2, 6). «Ca jertfă, Euharistia este jertfa de pe Golgota continuată şi aplicată» [782], cu alte cuvinte, ori, mai bine zis, reprodusă sau actualizată prin ceremonii liturgice, adică sub forma nesângeroasă, în care Hristos S-a dus la Cina cea de Taină, printr-o acţiune sacramentală şi deci tainică, Jertfă adevărată şi una cu cea de pe Golgota.

Deci, aşa precum sublinia Sfântul Ioan Gură de Aur, «Jertfa, pe care o săvârşesc astăzi preoţii în Liturghie, este aceeaşi pe care a dat-o odinioară Hristos ucenicilor Săi. Cea de acum nu este întru nimic mai prejos decât cea de atunci, deoarece nu oamenii o sfinţesc, ci chiar Acela care a sfinţit-o pe cea dintâi... Darul de jertfă este acelaşi... Deci Trupul lui Iisus este aci precum era şi acolo. Cel care îşi închipuie că aci e ceva mai puţin decât era ocolo nu ştie că Hristos este încă prezent şi totdeauna El este Cel ce lucrează» [783], deoarece El jertfeşte într-amândouă, şi în cea de atunci şi în cea de acum, şi anume : pe Cruce, prin

---

român traduce formula λογικὴ λατρεία prin *slujbă cuvântătoare*, traducere ce s-ar putea prevala într-adevăr de aspectul formal al rânduielii sau oficiului Sfintei Euharistii, care se desfăşoară într-o serie de rugăciuni, de imne şi mulţumiri, adică sub atâtea forme ale logosului gurii sau ale cuvântului vorbit, recitat şi cântat. Prefacerea darurilor, zice exegetul amintit, «o împlineşte harul, iar preotul se roagă numai. De unde rezultă că, deşi jertfa este într-adevăr o lucrare şi o acţiune, dar întrucât preotul însuşi nu operează într-însa, ci numai vorbeşte, pe drept cuvânt spune că proaduce o λογικὴ λατρεία nu însă în chip activ» (cap. LI). Acest fel de interpretare, realmente îndreptăţit din punct de vedere formal, nu-şi poate găsi însă justificare — precum observă J. Kramp, *op. cit.*, p. 139—140, n. 1 — decât prin faptul că Nicolae Cabasila a luat în considerare expresia în cauză numai în momentul fixat de locul pe care ea îl ocupă în textul epiclezei, iar nu şi în al rugăciunii dipticelor, care urmează îndată după sfinţirea darurilor. Cf. studiul nostru *Expresiunea «slujbă cuvântătoare» din Liturghierul român*, Bucureşti, 1939, extras din revista «Studii Teologice», an. VII (1938—1939).

781. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II despre trădarea lui Iuda*, 6 ; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre biserică*, P. G., CLV, col. 736 (trad. rom. cit., p. 265, col. 2). «De aceea, credincioşii să nu aibă nici o îndoială în ceea ce priveşte sfinţirea darurilor...». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, col. 433 D.

782. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 392.

783. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la Epistola II către Timotei*, 4.

actul fizic al proaducerii Sale, iar în Liturghie prin intermediul preotului, printr-o acțiune sacramentală.

Negreşit, în comparaţie cu jertfa de pe Cruce, Jertfa liturgică nu are scopul de a realiza haruri noi ori mai mari decât cele ale jertfei de pe Cruce, la care se referă şi pe care o reproduce, şi nici de a însemna o ispăşire din nou a păcatelor lumii, ci ea este, precum am spus, o formă actualizată, ca un mijloc al graţiei divine, pentru ca, până la sfârşitul veacurilor, să se poată împărtăşi de roadele sau efectele morţii Domnului pe Cruce toţi cei care arată această dorinţă şi se străduiesc în acest scop. Cu un termen teologic, scopul Liturghiei este «sfinţirea credincioşilor», care, prin primirea dumnezeiescului Trup şi Sânge, «dobândesc iertarea păcatelor, moştenirea împărăţiei cerurilor şi alte bunuri» [784]. O altă deosebire este şi aceea că, pe Golgota, jertfa a fost adusă exclusiv de Iisus ; ea a fost deci numai a Sa proprie, pe când în Liturghie, Sfânta Euharistie, deşi este jertfa Sa, totuşi este în acelaşi timp şi a Bisericii, întrucât fiii ei sunt membre ale Trupului tainic al lui Hristos. Ca Trup tainic al Lui deci Biserica jertfeşte în Sfânta Euharistie, prin Sfânta Euharistie şi cu Sfânta Euharistie. Unindu-se astfel cu Iisus Hristos, «într-o comunitate de sacrificiu» [785], Biserica jertfeşte şi se jertfeşte pe Sfânta Masă, cu Arhiereul său cel veşnic.

d) *Preoţia ieratică sau externă şi preoţia internă.* — La Proscomidie, credincioşii au adus şi au predat preotului darurile lor de pâine şi de vin, ca simbol al vieţii lor, spre slava lui Dumnezeu, şi, odată cu ele, preotul a primit şi dispoziţiile religioase, dorinţele şi intenţiile cu care ei au însoţit aceste daruri : realizarea cererilor pentru mântuirea sufletelor şi dobândirea celor de trebuinţă şi de folos în veacul de acum pentru ei şi pentru cei pentru care au adus daruri. În rugăciunile sale, preotul pune după aceea toate aceste dispoziţii şi intenţii ale credincioşilor în legătură cu darurile prezentate de ei, iar în cursul rugăciunii teologice şi euharistice din cuprinsul Anaforei credincioşii se unesc cu preotul în Jertfa milei şi a dreptăţii, în Jertfa cuvântului şi a laudei, în Jertfa curăţiei şi a sfinţeniei [786], aduse de el în numele întregii Biserici. Ca să fie însă deplină această proaducere, este necesar ca, la epicleză, şi anume atunci când preotul oferă darurile spunând : «Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate», întreaga obşte creştină prezentă la Liturghie să-şi readucă în cercul luminos al conştiinţei, într-un zbor iute şi concentrat al gândului, toate dorinţele şi intenţiile legate de darurile predate de ei preotului la Proscomidie, spre a fi primite o dată cu acestea, în jertfa Trupului şi a Sângelui lui Iisus. Căci Liturghia reprezintă un olocaust, în care, o dată cu Jertfa euharistică, se consumă şi osârdia, rugăciunile, lauda şi mulţumirile noastre

784. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, P. G., col. 1 A ; cf. şi cap. XLI, P. G., CL, col. 466 C. Vezi şi O. N. Căciulă, *op. cit.*, p. 324, ş. u.

785. Dr. N. Gihr, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

786. Cf. Origen, *Omilia IX la Levitic*, P. G., XII, col. 521—522.

către Dumnezeu cel în Treime, ajungând a fi primite astfel de El prin Domnul nostru Iisus Hristos.

Această rechemare în memorie și prezentare a intențiilor de către credincioși trebuie să aibă loc într-o dispoziție sau spirit de sacrificiu, căci se cuvine ca, în Liturghie, jertfa să fie nu numai a Capului Bisericii, ci și a tuturor membrelor care alcătuiesc Trupul Lui tainic, care este Biserica. Pentru ca Jertfa euharistică să fie într-adevăr și a întregii Biserici, este adică necesar ca, împreună cu preoția ieratică și externă a liturghisitorilor, să conlucreze și preoția internă a credincioșilor. Prin Taina Botezului și a Mirungerii, aceștia au ajuns «preoție sfântă», «preoție împărătească», împuternicită și îndatorată «să aducă jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos» (I Petru 2, 9 și 5 ; cf. și Apoc. 1, 6 ; 5, 10). Viața întreagă a fiecărui creștin se cuvine, adică, să fie un prinos sau un dar de jertfă, așa cum îndemna Sfântul Apostol Pavel : «Să înfățișați trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă și plăcută lui Dumnezeu, ca o închinare (cult) duhovnicească din partea voastră» (Rom. 12, 1). Cu deosebire însă în clipa aducerii Sfintei Jertfe euharistice, fiecare credincios trebuie să se silească în chip special a face «ca să moară tot ceea ce alcătuiește într-însul omul cel pământesc, adică... necurăția, patima, pofta rea, mânia, iuțimea, răutatea» (Col. 3, 5, 8), sau, precum sfătuia Sfântul Apostol Petru : «Să vă depărtați de poftele trupești, care se oștesc împotriva sufletului» (I Petru 2, 11). Este vorba deci de o înfrânare și amuțire a tot ceea ce este pasiune și preocupare omenească, în clipa supremă a Sfintei Jertfe, o dominare plină de sforțări și o golire eroică de egoismul nostru, pentru a deveni astfel niște răstigniți împreună cu Hristos, în această clipă a aducerii Jertfei Trupului și Sângelui euharistic al Domnului.

Negreșit, «expiațiunea (ispășirea) noastră personală este indispensabilă, dar ea înseamnă prea puțin lucru, dacă ținem seama de ceea ce suntem datori. Iisus însă Se face prezent pe sfintele altare, pentru a primi neînsemnatele noastre dispoziții de pocăință și pentru a le da o valoare nemăsurată prin unirea lor cu suferințele sfintelor Sale Patimi» [787]. Fiind deci ca niște morți care trăiesc ascunși cu Hristos în Dumnezeu (Col. 3, 3), Jertfa Bisericii este primită, întrucât este ascunsă în Jertfa Lui, în care, cu care și prin care jertfim. Iată deci ceea ce trebuie să fie învățați să știe și să se silească a îndeplini și credincioșii, măcar la timpul epiclezei : să se înfățișeze ca niște victime de jertfă, fiind morți păcatului, cu hotărârea de a lua asupra lor crucea îndeplinirii obligațiilor ce le sunt impuse de condiția sau situația fiecăruia, cât și de încercările la care ar fi supuși în viață, făcând pe Dumnezeu stăpânul vieții lor, voia lor supunându-se și urmând poruncilor Lui. O jertfă spirituală totală deci, în sensul meditației Fericitului Augustin în legătură cu textul din Matei 22, 73 («Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta...») : «Ce-ți mai rămâne din inima ta, cu ce să te mai iubești pe tine însuți ? Ce-ți mai rămâne din sufletul și

787. Mgr Chevrot, *op. cit.*, p. 173.

din cugetul tău? Căci Domnul a zis: *din toată, din tot*... Cel ce te-a făcut îţi cere totul» [788].

Esenţialul este, adică, să ne silim a realiza în această clipă o stare de spirit de adevărată incandescenţă, înfăţişându-ne, precum zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, cu o voinţă şi cu o inimă încălzite de râvnă religioasă [789]. La aceasta se mărgineşte preoţia credincioşilor în Liturghie, o preoţie internă, adică o slujbă la altarul inimii, spre deosebire de preoţia externă şi sacramentală exercitată de liturghisitori la Sfântul Jertfelnic. Chiar pentru aceştia din urmă, şi mai înainte de oricine pentru ei, slujba la altarul inimii este prima dintre datoriile lor sfinte, întrucât prin «limba», adică prin rugăciunile, şi «mâna» lor se săvârşeşte sfinţirea Jertfei. Ca unul ce este «însărcinat să se roage pentru toţi, preotul — precum conchide Sfântul Ioan Gură de Aur — se cuvine să-i întreacă pe toţi, cu atât cu cât un ocrotitor este firesc să depăşească pe aceia pe care îi ocroteşte. Dar atunci când invocă pe Sfântul Duh şi săvârşeşte înfricoşătoarea Jertfă..., ce curăţie, ce cucernicie nu avem dreptul să-i pretindem?! Cât de curate trebuie să-i fie mâinile, ca instrumente ale înfricoşătoarelor Taine, cât de curată se cuvine să-i fie limba însărcinată să rostească cuvintele pe care le ştim! Există un grad de sfinţenie, de curăţie, la care să nu fie vorba a se ridica un suflet care primeşte Duhul lui Dumnezeu?... Sufletul preotului trebuie să strălucească întocmai ca razele soarelui, care luminează lumea» [790].

Prin recitarea plină de pătrundere a stihurilor care prefaţează rostirea troparului Ceasului al treilea şi prin însăşi rugăciunea epiclezei, liturghisitorii se silesc să ajungă pe treapta cea mai înaltă a urcuşului şi desăvârşitei lor creşteri duhovniceşti, prin lucrarea harului curăţitor al Sfântului Duh. Ei trebuie să facă însă în acelaşi timp sforţări cruciale pentru a conlucra cu acţiunea harului, lepădându-se de ei înşişi, în scopul unei sfinte simplificări şi purificări interioare. Căci este lucru evident că, aşa precum sublinia Sfântul Grigorie de Nazianz, «nimeni nu este vrednic de Marele Dumnezeu, de marea Jertfă şi de Marele Preot, dacă nu s-a dat mai întâi pe sine jertfă vie şi sfântă lui Dumnezeu, dacă nu I-a adus o închinare dreaptă şi bineplăcută, dacă n-a adus lui Dumnezeu o jertfă de laudă şi o inimă zdrobită, singura jertfă pe care Dumnezeu, Cel ce ne-a dat totul, o pretinde de la noi» [791]. Fără îndoială, «ce poate fi mai deplin sacerdotal, precum preciza alt Sfânt Părinte al Bisericii, decât a afierosi lui Dumnezeu un cuget curat şi a-I aduce darurile neprihănite ale cucerniciei, pe altarul inimii?» [792].

---

788. Fer. Augustin, *Sermo XXXIV*, 4, 7, P. L., XXXVIII, col. 212.
789. *Omilia IV, despre Anna*, 6, P. G., LIV, col. 667—668.
790. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, cartea IV, cap. 4.
791. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare apologetică despre fugă*, cap XCV, trad. de Pr. N. Donos, *Apologia*..., Huşi, 1931, p. 105. «Acesta este sacrificiul cel dintâi, când fiecare se aduce jertfă şi începe de la el, pentru ca după aceea să-şi poată aduce darul». Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De Abel*, cartea II, c. 1
792. Sf. Leon cel Mare, episcopul Romei, *Sermo IV*, cap. 1 (Cuvânt pentru aniversarea hirotoniei sale), P. L., LIV, col. 149.

Mai mult, adică, decât în oricare alte clipe ale serviciului său, liturghisitorul se cuvine să se găsească desprins cu desăvârşire de orice umbră de vremelnicie, într-o stare de amuţire şi de ştergere din spirit a oricăror preocupări, prin care ar putea să fie distras sau captiv al urmelor şi ecourilor acestora. Chiar numai atât nu este suficient; aceasta ar fi numai un aspect negativ al unei stări de spirit din care lipseşte elementul viu şi activ. O stare de suflet care nu este «nici rece, nici fierbinte», ci numai «călduţă» sau «încropită» (Apoc. 3, 15, 16), nu conduce la contactul cu valorile transcendente, ci lasă pe liturghisitor într-o indiferenţă ucigătoare a oricărei spiritualităţi. El trebuie să tindă şi să promoveze într-un act de concentrare vie şi activă asupra motivelor rugăciunilor, cucerit de scopul lor, pe care să-l trăiască cu toată fiinţa lui, într-un elan sincer şi stăruitor. Căci nu trebuie să ne închipuim că rugăciunile şi toate lucrările Liturghiei ar fi simple talismane, că simpla lor executare formală ar fi de ajuns ca liturghisitorul să se considere achitat de rolul său sacramental. Însufleţit de credinţă şi de nădejde în ajutorul harului divin, încălzit de iubire de Dumnezeu şi pentru credincioşi, el trebuie să se silească a ajunge să încerce senzaţia spirituală a prezenţei lui Dumnezeu, a contactului cu lucrarea Lui şi a efectelor acesteia.

Ca organ sau instrument al harului, liturghisitorul trebuie să tindă a se realiza în acest sens, în măsura puterilor lui, pentru ca ceea ce este dat să se împărtăşească printr-însul spre mântuirea credincioşilor să nu-i fie spre pierderea propriului său suflet. De aceea, în clipele de cea mai înaltă sfinţenie şi de înfricoşătoare taină, liturghisitorii recurg la ajutorul divin, implorând sprijinul harului în efortul lor spiritual, siguri fiind că pe cele de lipsă ale slujitorilor Lui sinceri, Dumnezeu le va complini. Liturghisitorul s-ar putea considera achitat de slujba lui, însă numai în măsura în care şi el personal s-a silit să participe sau să conlucreze activ cu graţia dumnezeiască, prin care se face începutul şi desăvârşirea mântuirii.

Fără un ataşament însufleţit de credinţă, fără un efort al voinţei pentru mortificarea vieţii simţurilor, efort încălzit de dragostea fierbinte a inimii pentru unirea cu Hristos, Sfânta Euharistie va trece prin mâinile liturghisitorilor, care o ating şi o poartă, fără ca ei să-şi împropríeze binefacerile pe care, lor în primul rând, li le oferă Mântuitorul.

Fără îndoială, sfinţirea darurilor nu este împiedicată să se săvârşească din cauza păcatelor şi scăzămintelor omeneşti ale liturghisitorilor, deoarece această sfinţire nu este efectul virtuţii omului, ci a harului. Cea de a doua lucrare a harului însă, adică sfinţirea slujitorilor şi a credincioşilor, este absolut condiţionată de conlucrarea fiecăruia prin vrednicie morală.

**f. Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică.**

a) *Câteva considerații teologice.* Cu epicleza, am putea spune că Anafora liturgică a încheiat rugăciunea de doxologie și euharistie (mulțumire) propriu-zisă. Jertfa fiind săvârșită prin prefacerea darurilor, acum este momentul potrivit pentru rugăciunea de cerere.

Înainte de orice, Jertfa euharistică este adusă, fără îndoială, spre slava lui Dumnezeu cel în Treime ; este, adică, un act de adorație și de mulțumire pentru toate cele ce s-au făcut în scopul mântuirii noastre ; este forma sau, mai bine zis, actul desăvârșit, prin care Liturghia își îndeplinește funcția sa latreutică și euharistică. Practic însă scopul ultim al Liturghiei este sfințirea credincioșilor, adică iertarea păcatelor, împăcarea și justificarea lor prin împărtășirea de efectele Jertfei lui Hristos. De aceea, acum, după sfințirea darurilor, fiind îndeplinite toate condițiile pentru înălțarea rugăciunilor de cerere, liturghisitorii se adresează lui Dumnezeu cu mijlociri pentru a face pe credincioși părtași la binefacerile Jertfei Trupului și Sângelui Fiului Său.

O dată cu epicleza chiar, centrul de greutate al Anaforei începe să se deplaseze de pe terenul latreutic-euharistic propriu-zis pe cel al cererii. Mai mult, s-ar putea spune că epicleza însăși formează linia de trecere de la rugăciunea de adorație și de mulțumire la rugăciunile de cerere. Finalul textului ei se desfășoară într-o succesiune care conduce în chip natural și logic la marea rugăciune de cerere : «...Fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt», *anume* (parcă ar vrea să spună formularul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur) *«pentru ca să fie* celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, *spre iertarea păcatelor...*, spre împlinirea împărăției cerurilor..., *iar nu spre judecată sau spre osândă»* ; sau, ca în redactarea Sfântului Vasile cel Mare : «*...ca să aflăm milă și har* împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție...».

Puterea rugăciunii dipticelor se întemeiază pe prezența și mijlocirea Mântuitorului în Sfintele Sale Taine. Biserica nu se găsește deci singură, acum, în rugăciunea ei. Prin rugăciunea epiclezei, comunitatea liturgică reprezentată simbolic prin darurile de pâine și vin, predate preotului la Proscomidie, a fost primită în umanitatea Mântuitorului, adică în Trupul și Sângele Său. Noi suntem acum în El, Care a recapitulat astfel toate lucrurile în unitatea naturii Sale umane. Deci, precum se exprima Fericitul Augustin, «când ne rugăm lui Dumnezeu în rugăciunile noastre, nu ne despărțim de Fiul. Când se roagă corpul Fiului», adică Biserica, «El (acest corp) nu se desparte de Capul Său..., Care este Domnul Iisus Hristos, Cel ce se roagă pentru noi, Cel ce se roagă cu noi, și Care este rugat de noi. El se roagă pentru noi ca preot al nostru ; se roagă în noi ca Cel ce este Capul nostru ; este rugat de noi ca Dumnezeu al nostru... Îl rugăm și ne rugăm prin El și ne rugăm în El»[793].

793. Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, 1, 4, P. L. XXXV*II*.

Am putea spune, de asemenea, cu Fericitul Augustin, că Biserica întreagă, de la o margine la alta a pământului, se roagă ca un singur om «cu Capul ei şi sub Capul ei»[794].

Asistat de un sprijinitor şi mijlocitor atât de puternic, preotul dă deci curs, plin de încredere şi de speranţă, cererilor sale înaintea lui Dumnezeu, pentru membrii Bisericii. În esenţă, obiectul acestor mijlociri este ca Sfânta Jertfă sau Darurile, care au fost primite, să-şi facă efectul lor[795], adică să se acorde, în schimbul acestor Daruri, harul dumnezeiesc, iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor, iar cei vii să fie învredniciţi a se împărtăşi fără a cădea în osândă.

Cum este şi firesc, la loc de frunte în aceste mijlociri stau cele pentru intenţiile liturghisitorilor[796] şi ale credincioşilor care asistă la slujbă şi au adus darurile pentru Sfânta Jertfă, precum şi ale tuturor pe care preotul i-a pomenit la Proscomidie, sau îi pomeneşte nominal chiar acum după sfinţirea darurilor: «...Pomeneşte (adu-Ţi aminte), Doamne, pe (de) cei ce Ţi-au adus Ţie aceste daruri şi pe aceia pentru care şi prin care şi de la care au fost aduse acestea» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Rugăciunea dipticelor îmbrăţişează în cererile ei nu numai bunurile supranaturale şi nepieritoare din ordinea harului şi a mântuirii, ci şi trebuinţele şi nevoile din toate condiţiile şi situaţiile vieţii vremelnice ale credincioşilor de pretutindeni, care se găsesc în unitate de credinţă şi împăcaţi cu Biserica[797]. Obiectul acestor pomeniri, rânduite într-o lungă, amănunţită şi impresionantă enumerare în formularul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, se poate rezuma în formula scurtă din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, prin care se cere ca Darurile «puse înainte (τὰ προκείμενα, care se află de faţă), spre binele nostru al tuturor să le întocmească (ἐξομάλισον, să le potrivească, să le aplice), după trebuinţa deosebită a fiecăruia...» (prima rugăciune după «Tatăl nostru...»).

Negreşit, Dumnezeu ne acordă oricând harurile Sale, când I le cerem prin mijlocirea Fiului Său, adică pentru meritele Lui. În Liturghie însă milele şi îndurările Sale se revarsă mai bogat, întrucât aici, aşa precum remarca Sfântul Ioan Gură de Aur, rugăciunile noastre au o putere deosebită nu numai pentru că sunt întărite, însufleţite şi susţinute de rugăciunile preoţilor şi ale sfinţilor îngeri, care participă în chip nevăzut la sfânta slujbă, ci mai ales pentru că rugăciunile noastre sunt însoţite şi susţinute de mijlocirile Fiului lui Dumnezeu, Care înfăţişează Tatălui Jertfa Sa adusă pentru mântuirea lumii[798]. De aceea,

---

794. *Ibidem*, col. 1084.

795. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXIII, P. G., CL, col. 44 *A—B*.

796. Îndată după sfinţirea darurilor, diaconul se adresează, chiar preotului: «Pomeneşte-mă (aminteşte-mă) în sfintele rugăciuni, părinte», la care preotul răspunde: «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa...».

797. Vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 8.

798. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, împotriva anomeilor, despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu*, 6, 7.

în rugăciunea dipticelor se face «amintire de toţi înaintea Domnului, în prezenţa chiar a Trupului şi a Sângelui Său»[799].

Desigur, nu este în puterea noastră să ştim în ce măsură se vor împlini cererile noastre, căci precum nu putem găsi cu mintea un termen de comparaţie pentru chipul în care darurile se fac sau sunt primite în Trupul şi Sângele Domnului, tot aşa nu se poate cunoaşte măsura în care ele sunt primite de Dumnezeu[800]. Ne referim astfel la daruri, având în vedere sau înţelegând valoarea morală a actului în sine de oferirea sau aducerea darurilor de către credincioşi, sau, mai precis, moralitatea, adică gradul lor de pregătire. Prin ele însele, darurile, ca creaturi neraţionale sau neînsufleţite, nu pot fi atinse de păcat, deoarece acesta este o boală a voinţei, aparţinând astfel fiinţelor raţionale. Deci, dacă cel ce aduce daruri este păcătos, aducerea lui este zadarnică, întrucât nu-i aduce nici un folos, deşi prin ele însele darurile nu sunt neplăcute lui Dumnezeu, căci «tot ce a făcut Dumnezeu este bun» (I Tim. 4, 4). Ca atare, nimic nu se opune ca ele să fie bineprimite de Dumnezeu, când sunt aduse de Biserică, prin liturghisitori (παρὰ ἀγαθῶν ἀνδρῶν, zice Nicolae Cabasila), spre slava Lui şi pentru mântuirea a toată lumea. Ele se sfinţesc, adică, sfinţind apoi şi pe credincioşii care sunt în stare de vrednicie.

Sfinţirea darurilor nu poate fi împiedicată de nimic, deoarece ea nu se săvârşeşte prin puterea sau virtutea omului şi deci nu poate fi zădărnicită din pricina eventualelor păcate omeneşti ale liturghisitorilor. Căci, propriu-vorbind, cel ce săvârşeşte într-adevăr aducerea nu este preotul, ci harul care sfinţeşte darurile (căci aducerea darurilor este de fapt sfinţirea lor). «Preotul liturghisitor nu este decât un slujitor al harului. El nu aduce nimic de la sine însuşi şi nici nu cutează să facă sau să rostească ceva din propria-i socotinţă sau judecată». Totul, fie cuvinte, gesturi sau lucruri, sunt aduse de el aşa cum le-a primit, adică aşa cum i-au fost prescrise de Biserică.

Rezultă deci «lămurit că Sfintele Daruri sfinţesc toate şi totdeauna pe credincioşi, fiind primite întotdeauna de Dumnezeu... Sfinţirea credincioşilor este însă neapărat condiţionată de râvna sau conlucrarea lor ; de aceea, ea poate să fie împiedicată de nepăsarea noastră. Căci harul ne sfinţeşte prin Sfintele Daruri numai dacă ne-a găsit pregătiţi pentru sfinţire. Dacă însă ne-a aflat nepregătiţi, nu ne aduce nici un folos, ci, dimpotrivă, ne pricinuieşte o nemăsurată pagubă...» ; harul poate fi împiedicat de nevrednicia noastră[801]. Aceasta rezultă şi din însuşi felul în care preotul liturghisitor se roagă pentru sine în partea finală a dipticelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare : «Pomeneşte

799. *La divine liturgie meditée par Gogol.* Traduction française faite sur l'originale russe par le R. P. Dom Theodore Belpaire, Prieure d'Amay sur Meuse, 1934, p. 46.

800. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVII, P. G., CL, col. 469 B.

801. *Ibidem*, cap. XXXIV, col. 445 A. Pentru penultimele două alineate vezi *Ibidem*, cap. XXXIV, col. cit. şi cap. XLVI, col. 468 A, B, D. şi col. 469 A. Vezi şi traducerea : Ene Branişte, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, Bucureşti, 1946.

(adu-Ţi aminte), Doamne, ...şi (de) a mea nevrednicie; iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi *să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh dinspre*[802] (ἀπὸ) *darurile ce sunt puse înainte*».

Trebuie să admitem deci că Dumnezeu, Care cunoaşte inimile şi cugetele tuturor, va primi darurile noastre şi ne va împărtăşi de binefacerile Sale în măsura în care noi înşine nu suntem o piedică prin nepregătirea şi puţinătatea evlaviei noastre. Acordarea sau neacordarea binefacerilor, care ni se mijlocesc prin Sfânta Jertfă, stă însă în legătură nu numai cu vrednicia ori nevrednicia noastră, ci depind şi de gradul în care cererile şi dorinţele formulate se încadrează în planul Proniei şi al iconomiei divine pentru mântuirea lumii. Sub această rezervă şi în acest spirit se înalţă, de altfel, rugăciunile Bisericii, care mijloceşte ca «buna cerere şi dorire a credincioşilor săi, totdeauna spre bine să o primească» Dumnezeu şi «după voia cea sfântă a Sa să o facă»[803].

Fără îndoială, mijlocirile Mântuitorului pentru noi sunt ascultate întotdeauna de Tatăl Său, Căruia El îi înfăţişează necontenit în Sfânta Liturghie comoara fără preţ a meritelor Sale. Se întâmplă totuşi uneori că cererile pe care Biserica, preoţii şi credincioşii le unesc cu aducerea Sfintei Jertfe euharistice să nu se împlinească. Aceasta nu constituie însă un motiv pentru a conchide la ineficacitatea ei, deoarece adesea, precum sublinia Sfântul Apostol Pavel, «noi nu ştim ce se cuvine să cerem» (Rom. 8, 26). Jertfa nu rămâne fără efect, întrucât, dacă binefacerile aşteptate nu sunt acordate sub chipul în care au fost formulate dorinţele noastre, Dumnezeu le înlocuieşte cu altele ce sunt spre folosul nostru şi la timpul pe care El îl socoteşte potrivit. Dumnezeu ascultă deci rugăciunea pe care Biserica o uneşte cu Jertfa Fiului Său, dar, aşa precum observa pe drept cuvânt Sfântul Grigorie cel Mare, «El vrea să fie iubit mai mult decât lucrurile pe care le-a creat. El voieşte să-I cerem cele veşnice mai mult decât pe cele pământeşti»[804]. Acesta este spiritul în care este concepută rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, prin care se cere pentru faptele bune ale credincioşilor: «Răsplăteşte-le lor cu bogatele şi cereştile Tale daruri. Dăruieşte-le lor cele cereşti în locul celor pământeşti, cele veşnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase», pentru a culmina în final: «Pe noi pe toţi ne pomeneşte în împărăţia Ta, fii ai luminii şi fii ai zilei arătându-ne».

b) *Observaţii privitoare la istoria textului.* Rugăciunea dipticelor este primitivă sau constitutivă, am putea zice, în Anafora Liturghiei creştine. Lămurit însă despre această veche practică liturgică ne vor-

802. În acest moment al Liturghiei, prepoziţia 'ἀπὸ redă ideea de pornire, în legătură cu darurile privite ca punct de plecare a acţiunii de sfinţire, iar nu ideea de separaţie sau de depărtare (de la), ca în serviciul Proscomidiei, unde această rugăciune îşi mai găseşte o întrebuinţare adecvată.

803. Ectenia pentru cererea şi câştigarea celor de trebuinţă şi de folos.

804. Sf. Grigore cel Mare, *Moralia in Iob*, lib. XV, cap. 20.

besc Serapion de Thmuis în *Evhologhionul* său[805], Sfântul Chiril al Ierusalimului, în *Explicarea Liturghiei Sfântului Iacob*[806], Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omiliile* sale[807], *Constituțiile Apostolice* (cartea a 8-a, cap. 12) etc. Se făceau aici pomeniri chiar pe nume de vii și de morți, precum ne lasă să vedem Rugăciunea Anaforei episcopului Serapion, de la începutul veacului al IV-lea. Se întocmeau și se păstrau în acest scop liste sau pomelnice, în formatul așa-numitelor *diptice*, care erau un fel de carnete obișnuite în diferite împrejurări din uzul civil. Cele mai multe din ele erau alcătuite din două coperte de lemn, de fildeș, de aur, de argint sau de alt metal, unite între ele pe o latură, prin niște belciuge sau un fel de mici balamale, pentru ca să se poată deschide sau închide una peste alta. De la această conformație și-a luat și obiectul denumirea de diptice (δίπτυχα = δίς + πτυχή, îndoitură în două; δίς de două ori + πτύσσω = îndoiesc). Pe fețele lor interioare se înscriau numele de pomenit (viii pe una, iar morții pe cealaltă din cele două coperte), iar când șirul acestora era prea lung, se adăugau între cele două scoarțe, încă una, două[808], trei ș.a.m.d. foi de pergament sau de papirus (τρίπτυχα, πεντάπτυχα sau πολύπτυχα), obținându-se astfel adevărate caiete sau cărți[809]. De la întrebuințarea acestor diptice în cursul rugăciunii de mijlocire după epicleză s-a ajuns la acceptarea denumirii lor în limbajul liturgic, ca termen tehnic pentru însăși rugăciunea.

În *Liturghierul* bizantin, lista dipticelor se deschide prin pomenirea defuncților, și anume începând întâi cu menționarea diferitelor categorii de membri ai Bisericii triumfătoare (strămoși, părinți, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori etc.), ultimul alineat din această primă parte încheindu-se în cele două Liturghii principale cu cererea pentru «toți cei mai dinainte adormiți întru

805. «...Ne rugăm și pentru toți cei adormiți, care sunt pomeniți (după pomenirea numelor): Sfințește aceste suflete... Primește și (rugăciunile de) mulțumire ale poporului și binecuvintează pe cei ce au proadus darurile și (rugăciunile de) mulțumire și la tot acest popor dăruiește-i sănătate desăvârșită, deplinătate și bucurie și toată propășirea sufletească și trupească» etc.

806. *Cateheza V mistagogică*, 8, 9: «Apoi, după săvârșirea Jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu în prezența acelei Jertfe de înduplecare, pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru buna rânduială a lumii,... pentru cei ce sunt în boale,... și aducem această Jertfă pentru toți cei ce au nevoie de ajutor. Apoi facem pomenire și de cei mai dinainte adormiți, mai întâi de patriarhi, de profeți, de apostoli...».

807. «Să plângem pe morții noștri și să le venim în ajutor din toată puterea noastră... Nu în zadar ne-au lăsat Apostolii obiceiul și porunca: Voi știți că, potrivit lor, în Sfintele și înfricoșătoarele noastre Taine trebuie să se facă pomenirea celor răposați. Ei știau ce folos și ce nemăsurat bine le aduce această pomenire. Într-adevăr, în momentul în care tot poporul binecredincios, laolaltă cu ceata preoțească în picioare și cu mâinile ridicate aduc înfricoșătoarea Jertfă, cum nu s-ar îndupleca Dumnezeu prin rugăciunile pe care le facem pentru ei? Noi vorbim însă de cei ce s-au sfârșit în dreapta credință» (*Omilia III la Epistola către Filipeni*, 4).

808. H. Leclercq, *Diptyques*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, partea I, col. 1045—1170. Vezi și broșura noastră *Diptice sau pomelnice*, Pitești, 1926.

809. Adr. Fortesque presupune că dipticele au fost primele părți din serviciul Liturghiei, scrise în formă de cărți (*op. cit.*, p. 152).

nădejdea învierii şi a vieţii veşnice şi-i odihneşte pe dânşii, Dumnezeul nostru, acolo unde străluceşte lumina feţei Tale».

Înseamnă, oare, că prin această ultimă cerere ne referim şi la membrii Bisericii triumfătoare ? Lămurirea acestei întrebări este impusă îndeosebi de următorul curs al rugăciunii dipticelor din formularul de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur, care decurge astfel : «Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească *pentru* cei adormiţi în credinţă : strămoşi..., patriarhi, prooroci, apostoli, ...evanghelişti, mucenici etc. ...», dar «mai ales *pentru* Preasfânta, curata... de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria», «*pentru* Sfântul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul...». Un răspuns afirmativ la întrebarea de mai sus se găseşte categoric exclus pentru temeiuri teologice, întrucât în primul rând sfinţii «se bucură deja — deşi încă nedeplin, până la judecata universală — de bunurile eterne» [810]. În deplin acord cu învăţătura Bisericii, Nicolae Cabasila sublinia — tocmai în legătură cu textul de mai sus — că Biserica nu se roagă pentru sfinţi, ci «pentru cei care au răposat fără prea multă siguranţă şi nădejde de mântuire» [811], adică «pentru cei încă nedesăvârşiţi, care au nevoie de rugăciune» [812]. *Pentru* sfinţi, Biserica mulţumeşte, «pentru că... într-înşii Biserica şi-a ajuns ţelul văzându-şi împlinită rugăciunea pentru împărăţia cerurilor» [813].

Aşa precum remarca acest teolog, în Liturghie «Jertfa noastră nu este deci numai de cerere, ci şi de mulţumire» [814]. Mai mult chiar : ea este, în primul rând, o jertfă de mulţumire, precum rezultă din însăşi denumirea ei de «euharistie». Ca şi la Proscomidie, «aşa şi acum, când Darurile au fost jertfite şi sfinţite, prin ele preotul mulţumeşte lui Dumnezeu, dar Îl şi roagă ; el exprimă şi motivele mulţumirii, dar adaugă şi obiectele cererii. Cine constituie motivele mulţumirii ? Sfinţii ! Pentru că într-înşii Biserica a şi moştenit de fapt împărăţia cerurilor prin nenumăraţii ei fii pe care i-a trimis ca pe o colonie în cer şi pe care Fericitul Pavel i-a numit Biserica celor întâi-născuţi, care sunt înscrişi în ceruri» (Evr. 12, 23) [815].

Formula dipticelor ne lasă să subînţelegem că Jertfa este adusă între altele şi pentru motivul că Dumnezeu a ridicat sfinţi dintre oameni pentru ca să se roage pentru noi. Astfel, în rugăciunea dipticelor din cele două formulare principale ale Liturghiei se cere ca Dumnezeu să primească mijlocirile lor pentru noi : «pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule», fapt prin care apare exclusă ideea că această rugăciune ar fi concepută în beneficiul sfinţilor. Sensul prepoziţiei «pentru» din primul alineat al dipticelor, din formularul Sfântului Ioan Gură de Aur, apare precizat de altfel în perspectiva adverbului «încă» din cuprinsul aceluiaşi alineat, termen care marchează o

810. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 445.
811. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, P. G., CL, col. 388 C.
812. *Ibidem*, cap. XXXIII, col. 441.
813. *Ibidem*, cap. XXXIII şi XLIX.
814. *Ibidem*.
815. *Ibidem* şi cap. X.

schimbare de plan, constituind o indicație pentru un motiv sau scop nou, pentru care este adusă Sfânta Jertfă euharistică, spre deosebire de cel exprimat în alineatul de după încheierea epiclezei. Anume, «această slujbă cuvântătoare Ți-o aducem *încă*» și pentru alt motiv sau în alt scop, care se concentrează în mulțumirea pentru dăruirea de sfinți în sprijinul nostru.

Printr-o stilizare mai directă a textului rugăciunii dipticelor din formularul Sfântului Vasile cel Mare, claritatea sensului pomenirii sfinților este asigurată în chip expres și scutită de greutăți de interpretare. Anume, după epicleză se continuă («...Ție ne rugăm...») «pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh..., să aflăm milă și har *cu* toți sfinții : *cu* strămoșii..., patriarhii, proorocii, apostolii», dar «mai ales *cu* Preasfânta... de Dumnezeu Născătoarea..., *cu* Sfântul Ioan Botezătorul, *cu sfinții*... Apostoli și *cu* toți sfinții».

Precum se vede, rugăciunea dipticelor apare în acest fel ca un act de mijlocire pentru împărtășirea credincioșilor, în comunitate *cu* sfinții, de roadele sau efectele Jertfei de pe Golgota actualizată în Liturghie. Nu este greu de observat raportul de oarecare analogie al acestei formule cu cea din primul alineat după epicleza din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur : «Pentru ca să fie» (Jertfa euharistică) «celor ce se vor împărtăși, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Duh spre împlinirea împărăției cerurilor...».

Începând încă din prima perioadă a evului mediu, dipticele, ca și întreaga Rugăciune a Anaforei liturgice, se recită tainic într-o enumerare sistematizată a tuturor categoriilor de credincioși și în referire la trebuințele specifice respective. Edițiile de astăzi înscriu încă formula corespunzătoare pentru pomeniri nominale de vii și de morți — în taină însă —, «pe cine va voi preotul». Deși edițiile *Liturghierului* nu sunt uniforme în regulile privitoare la acest lucru, totuși cele mai bune dintre ele prevăd pomenirea defuncților în timpul Axionului, și anume — așa cum este și logic — în continuarea formulelor generale ale dipticelor pentru cei adormiți, încadrând pomenirea celor vii înlăuntrul formulelor generale pentru această categorie, și anume după ecfonisul privitor la chiriarhul locului.

Fără îndoială, în aceste momente este locul potrivit pentru pomelnicele aduse de credincioși după Vohodul cel mare, dar pentru care acum nu se mai scot miride [816].

816. De la o vreme a început să se practice pe alocuri și la noi obiceiul din Biserica Ortodoxă Rusă de a se scoate părticele la proscomidiar și pentru numele din aceste pomelnice, ducându-le apoi pe Sfântul Disc de pe prestol până la epicleză, ba uneori până înainte de înălțarea Sfântului Agneț. O dată însă cu sfințirea darurilor Jertfa este adusă, așa încât transportarea de părticele nu mai are sens. Găsindu-ne deci după epicleză, în cursul rugăciunii de mijlocire, singurul ritual propriu momentului nu poate consta decât în simplele pomeniri nominale în prezența Jertfei euharistice, în rând cu celelalte diptice. De altfel, după ducerea darurilor pe Sfânta Masă, scoaterea de miride la proscomidiar, aparținând unui moment anterior, vine

Instrucţiunile tipiconale din *Liturghier* nu se găsesc într-un acord perfect asupra liturghisitorului căruia îi revine sarcina pomenirilor nominale lăsate «ad libitum», în cursul rugăciunii dipticelor. Se pare că ea intra îndeosebi în atribuţia diaconului. În unele texte ale Liturghiei, pomenirea numelor celor repauzaţi este prescrisă, dimpotrivă, rolului preotului, şi anume îndată după formula cu care se încheie amintirea sfinţilor [817]. Alte ediţi însă indică tot aici pomenirea atât de morţi, cât şi de vii în sarcina preotului [818], pe când altele dau acelaşi drept diaconului în timp ce cădeşte în jurul Sfintei Mese, când se cântă Axionul [819] şi după ecfonisul următor acestui imn [820]. Aceasta înseamnă că recitarea dipticelor de vii şi de morţi se putea face în trecut, ca şi astăzi, atât de preot cât şi de diacon [821].

De o pomenire nominală sub formă de ecfonis, adică în auzul tuturor, nu se bucură decât Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, în fruntea cetelor Bisericii cereşti, iar dintre cei vii numai chiriarhul locului. Caracterul de privilegiu al acestor două pomeniri este subliniat prin expresiile adverbiale cu care încep formulele respective, şi anume în primul caz: «*Mai ales* pentru Preasfânta, curata...», iar în cel de-al doilea: «*Întâi* pomeneşte, Doamne, pe . . .» (numele ierarhului). Ecfonisul pentru pomenirea Sfintei Fecioare este acelaşi în ambele Liturghii bi-

---

în contrazicere cu ordinea, logica şi semnificaţia oficiului, distrăgând în acelaşi timp pe preot de la trăirea acţiunii liturgice. Se cuvine deci să se respecte scrupulos fizionomia originală a Liturghiei, ferind-o de desfigurările pe care i le pot aduce pogorămintele ce vin în contrazicere cu spiritul ei.

817. Vezi, de exemplu, în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 388; de asemenea în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur la Dom Placide de Meester, *La Divine Liturgie...*, p. 78.

818. Vezi, de pildă, Iacob Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 78; *Ieraticonul* de Constantinopol, 1895; *Liturghikonul*, ediţia de Atena, 1924 etc.; *Liturghierul*, ediţia de Bucureşti, 1902 etc.

819. Iacob Goar, *op.* şi *loc. cit.*

820. *Constituţia lui Filotei, cod. 6277—770.* Mânăstirea Pantelimon (veacul al XIV-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12; *Ierotelestikon*, Atena, 1948 şi ediţiile *Liturghierului* românesc, de exemplu, indică pomenirea numelor celor vii de către diacon în timpul Axionului, iar a celor răposaţi, după ecfonisul «Întâi pomeneşte, Doamne, pe Prea Sfinţitul episcopul nostru...».

821. Acest rol al diaconului nu trebuie confundat cu o acţiune sacerdotală. Diaconul îşi exercită aci numai rolul său specific de ajutător. Acţiunea directă şi principală nu este a diaconului nici aci, cum nu este nici atunci când toarnă vin la proscomidiar, ori arată cu orarul pâinea şi vinul în timpul formulelor de instituire şi la Rugăciunea epiclezei. În cursul rugăciunii dipticelor, diaconul numai rosteşte numele acelora cărora le doreşte să se facă părtaşi la roadele Jertfei euharistice aduse de preot, neîndeplinind deci prin aceasta un rol sacerdotal. Acţiunea de pomenire a diaconului se deosebeşte, prin urmare, esenţial de cea îndeplinită de preot, pomenirea făcută de diacon depinzând de Jertfa adusă de preot şi de rugăciunea de mijlocire făcută de el. În cursul acestei rugăciuni, dipticele din seama diaconului reprezintă continuarea vechiului obicei al lecturii numelor făcute uneori de pe amvon, de către acest slujitor bisericesc în auzul preotului care se ruga (vezi *Testamentum Domini*, ed. J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica vetustissima*, p. 5/239). Pomenirile făcute de diacon în acest moment, ale dipticelor, nefiind de fapt decât ectenii rostite în taină pentru cei morţi şi pentru cei vii, reprezintă deci un rol pe marginea acţiunii sacramentale a preotului.

zantine, cu singura modificare cerută de adaptarea lui în textul deosebit al rugăciunii dipticelor. «Mai ales *pentru* (ὑπέρ) Preasfânta, curata...» începe formula din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, în concordanță sintactică cu verbul «(Îți) aducem», din alineatul precedent, în timp ce în cealaltă Liturghie avem : «Mai ales *cu* (μετά) Preasfânta, curata...», ca urmare a cererii «ca să aflăm milă și har *cu* toți sfinții» și, deci, «mai ales *cu* Preasfânta... pururea Fecioara Maria».

La această din urmă formulă de exprimare a iperduliei, poporul sau corul răspunde cu cântarea imnului cunoscut sub titlul general de «Axion». Se pare că această cântare s-a instituit aici printr-o trecere în seama poporului sau a corului a unui rol îndeplinit odinioară în taină de către liturghisitori. Manuscrisele ne informează că aceștia adăugau la formula pentru pomenirea Sfintei Fecioare recitarea troparului : «Bucură-te ceea ce ești plină de dar...» [822] sau o dată cu aceasta chiar recitarea altora, ca : «Vrednică ești...» (Ἄξιόν ἐστιν...) și «Te fericim pe tine toate neamurile» [823], ori «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...» [824] sau «De tine se bucură...» [825].

Sugestionați de această practică transmisă din vechimea îndepărtată [826], unii autori privesc cântarea Axionului ca o instituție de origine apostolică [827]. Ca imn intonat de popor însă, ea își are originea într-o epocă mai nouă. Cu alte cuvinte, s-a statornicit obiceiul ca strana sau corul să intoneze cu voce tare unul din troparele rostite în taină de liturghisitor. Dintre ele, a intrat în uz pentru zilele de duminică imnul «Vrednică ești...» sau «Cuvine-se cu adevărat...». La sărbătorile împă-

---

822. *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 102, n. 3.

823. *Ms. Bibl. Metocului Sfântului Mormânt* de la Constantinopol, *nr. 8/182* (veacul al XV-lea). Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 475.

824. *Ms. Bibl. Mănăstirii Sinai, nr. 986* (veacul al XV-lea). Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 162.

825. Aceste tropare erau rostite tainic, după unele manuscrise (Bibl. Naț. Atena : nr. 703 și nr. 759, veacul al XVI-lea ; nr. 780, veacul al XVII-lea), înainte de ecfonisul «Mai ales pentru Preasfânta, curata...» ; după altele (Bibl. Naț. Atena : nr. 752, veac. al XVI-lea ; nr. 770, veac. al XVII-lea ; nr. 767, veac. al XVIII-lea), în urma acestuia, sau unele tropare înainte, iar altele după acest ecfonis. Un manuscris (nr. 776, veac. al XVII-lea, Bibl. Naț. Atena) prescrie după ecfonisul «Mai ales...», înălțarea părticelei Sfintei Fecioare, probabil sub influența «Rânduielii ridicării Panaghiei». Același manuscris lasă la latitudinea liturghisitorului să zică sau nu și «Botezătorule al lui Hristos», precum și «Rugați-vă pentru noi», în legătură cu pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul și a Sfinților Apostoli. Cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 116—117.

826. Troparul «Bucură-te ceea ce ești plină de dar...» se găsește întrebuințat și în textul bizantin al Liturghiei Sfântului Iacob. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western...*, p. 56. În această Liturghie, după ecfonisul preotului pentru amintirea Sfintei Fecioare, poporul răspunde : «Pomenește, Doamne Dumnezeul nostru...» (vezi ediția *Liturghiei Sfântului Iacob, fratele Domnului*, tipărită în 1912 la Ierusalim, cu aprobarea patriarhului Damian I ; vezi și Dom B.—Ch. Mercier, în *op. cit.* ; R. Graffin, *Patrologia Orientalis*, XXVI, fasc. 2, Paris, 1946, precum și ediția greacă a *Liturghiei Sfântului Iacob, fratele Domnului*, Alexandria 1931).

827. Bingham, *Antiquitates ecclesiasticae*, lib. XV, t. VI, p. 38.

rătești însă se întrebuințează în chip de Axion irmosul odei a IX-a din Canonul sărbătorii, care este consacrat de obicei Sfintei Fecioare. Prin faptul că în *Codicele Barberini 336* se indică pentru cor, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, irmosul cântării a IX-a din Canonul Botezului Domnului : «Nu se pricepe limba a te lăuda după vrednicie...», am putea deduce că, la origine, funcția de Axion a îndeplinit-o irmosul odei a IX-a din canonul zilei. La originea întrebuințării sale liturgice, chiar Axionul duminical a început numai cu partea a doua, adică cu «Ceea ce ești mai cinstită...», care este irmosul cântării a IX-a din trioda deniei din Joia Mare. Sub forma de astăzi, adică întregit cu partea de la început, apare numai de la finele veacului al X-lea încoace [828].

Pomenirile nominale se încheiau odinioară cu strigarea diaconului înainte și după ecfonisul pentru pomenirea episcopului eparhiei : «Și pe cei pe care îi are în minte fiecare și pe toți și pe toate» [829] (adică pe toți credincioșii-bărbați și pe toate credincioasele-femei). Edițiile grecești de astăzi ale *Liturghierului* [830] mențin încă această propoziție, pe care o recomandă și instrucțiunile din serviciul arhieresc publicat la finele *Liturghierului* de București, din 1887. Unele ediții ale *Liturghierului* român din veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea prescriu diaconului formula : «Și pentru toți și pentru toate» [831]. Din ea n-a mai rămas însă în practica curentă de la noi decât răspunsul «Și pe toți și pe toate», pe care îl dă corul, așa precum, de altfel, se obișnuia în unele biserici încă din veacurile al XII-lea și al XIII-lea [832].

În oricare din extinderea lor formală, aceste propoziții liturgice indică unul din momentele și chipurile în care se exercită în Liturghie preoția spirituală, cu care credincioșii se alătură la preoția sacramentală externă a liturghisitorilor, după ce, prin puterea primită de aceștia la hirotonie, s-a săvârșit sfințirea Darurilor. Precum se vede din chiar aceste formule, credincioșii își exercită preoția lor spirituală prin asociere la sacerdoțiul preoților și prin mijlocirea acestui sacerdoțiu. Jertfa euharistică a Trupului și Sângelui Domnului este oferită de întreaga comunitate — «(îți) *aducem* această slujbă duhovnicească...» —, însă prin mijlocirea liturghisitorilor sau, mai exact, este adusă de aceștia în numele tuturor și pentru întreaga comunitate. În timpul rugăciunii dipticelor, Jertfa euharistică este adusă sau oferită atât pentru cei prezenți, cât și pentru cei pe care aceștia îi reprezintă, înscriindu-i pe listele de pomenire date preotului, o dată cu predarea darurilor materiale pentru Proscomidie. Cei ce se găsesc prezenți în acest moment al dipticelor trebuie să se unească la rugăciunea de mijlocire a liturghisi-

---

828. Vezi lucrarea noastră, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 176—179.

829. Ea era în uz înainte de veacul al XI-lea, deoarece o găsim în versiunea latină a lui Leon Thuscus.

830. A se vedea, de pildă, edițiile de Atena, 1912, 1924, 1948 *(Ierotelestikon)*.

831. Ca, de pildă, edițiile : Râmnic, 1733, 1747 ; Blaj, 1756, 1775, 1807 ; București, 1711 și 1780.

832. *Cod.* 662 Bibl. Naț. Atena. La Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12.

torilor, readucându-și în minte, în gând sau în memorie și pe aceia pentru care ei au cerut sau doresc să fie adusă Sfânta Jertfă, dar pe care liturghisitorii nu-i pot pomeni nominal.

De altfel, nu este greu de văzut că această rememorare în gând, recomandată de diacon credincioșilor în cursul rugăciunii de mijlocire a preotului, în prezența Sfintei Jertfe euharistice, precum și răspunsul «Pe toți și pe toate», generalizat în practica mai nouă, reprezintă forme condensate de stilizare, adoptate cu vremea, ca mai corespunzătoare caracterului solemn al oficiului Liturghiei, în locul practicii din Biserica veche, când «toată mulțimea oamenilor se strecura cu mare tăcere în jurul altarului și asculta în timpul citirii dipticelor...» [833]. În unele locuri, aceste diptice erau citite de diacon, sus pe amvon.

Rugăciunea de mijlocire se încheie în cele din urmă cu cereri pentru miluitori și binefăcători, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, iar în cea a Sfântului Vasile cel Mare, pentru a ni se dărui pacea și dragostea lui Dumnezeu. Sfârșitul Rugăciunii anaforei îl face în ambele Liturghii ecfonisul : «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea...», la care corul răspunde : «Amin !». Astfel, lauda și doxologia, care, mai ales în Anafora Sfântului Vasile cel Mare, erau îndreptate către Dumnezeu ca Tată, devin în acest ecfonis final expresia adorației Sfintei Treimi.

c) *Aspectul ecleziologic* [834] *sau comunitar al rugăciunii dipticelor.* În rugăciunea dipticelor, mai mult decât în alte părți ale ei, Liturghia se afirmă în fapt nu numai ca o rugăciune comună sau a tuturor, ci și pentru toți. Într-adevăr, rugăciunea dipticelor se înfățișează ca o excelentă și neegalată formă de solidaritate, caritate și asistență mutuală. «După cum Jertfa lui Hristos a fost adusă pentru toată lumea, așa și Jertfa euharistică se aplică la lume. De aceea, după sfințirea Darurilor, liturghisitorul se roagă lui Dumnezeu pentru sfințirea tuturor celor ce se vor împărtăși dintr-însele, precum s-a rugat și la Proscomidiar, cu deosebirea însă că ceea ce s-a făcut în lucrările Proscomidiei în mod figurat și spiritual se săvârșește acum tainic și real» [835].

---

833. Vezi mai departe nota 846.

834. Termenul are la bază substantivul grec ἐκκλησία. Derivând din verbul ἐκκαλέω-ῶ (a chema pe cineva să vină), substantivul ἡ ἐκκλησία, care în greaca păgână înseamnă *adunarea poporului*, desemnează în sens creștin *adunarea credincioșilor* sau a *poporului creștin*, dintr-o comunitate sau Biserică locală, dar mai ales a poporului lui Dumnezeu, adică totalitatea dreptcredincioșilor ca membri ai împărăției cerurilor.

Sub denumirea de *ecleziologie* se înțelege deci doctrina despre Biserică, privită ca organism sau comunitate concepută în dimensiuni ecumenice, până chiar dincolo de tăriile cosmosului și considerată ca Trup tainic al lui Hristos. Axa și punctul central al ecleziologiei rezidă în *ideea de unitate* și în *conștiința de comunitate în Hristos*, care stăpânesc sufletele membrilor Bisericii și le articulează laolaltă în timp și spațiu.

835. *Liturgica*... trad. rom. de Iconom N. Filip, București, 1899, p. 270, precum și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica*..., p. 523.

Anume, ne rugăm lui Dumnezeu ca mai întâi «pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne unească unul cu altul, prin împărtăşirea aceluiaşi Sfânt Duh» şi, totodată, «să aflăm milă şi har împreună cu toţi sfinţii care din veac I-au bineplăcut : cu strămoşii, părinţii, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evanghelistii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvârşit în credinţă», dar «mai ales cu Preasfânta, curata, prea-binecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria ; cu Sfântul Ioan Proorocul Înaintemergătorul, cu Sfinţii, slăviţii şi întru tot lăudaţii Apostoli, cu sfântul a cărui pomenire se săvârşeşte şi cu toţi sfinţii». Afirmăm în acest chip, pe de o parte, că sfinţilor li s-a acordat deja sfinţirea de la Jertfa răscumpărătoare a lui Hristos şi, în acelaşi timp, că Jertfa euharistică uneşte într-un singur Trup tainic al lui Hristos pe toţi care se împărtăşesc şi s-au pomenit în prezenţa ei. Această relaţie tainică a drepţilor cu membrii nedesăvârşiţi ai Bisericii le aduce acestora din urmă ajutorul rugăciunilor membrilor Bisericii cereşti, în care scop se şi roagă preotul : «Pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule».

Se mijloceşte apoi ca Dumnezeu, «Cel ce ştie pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţele lui» (Sfântul Vasile cel Mare), să acorde harul corespunzător fiecărei situaţii. În această intenţie, se face amintire de toţi înaintea Domnului, precum s-a spus mai înainte, dar mai întâi de «toţi cei mai dinainte adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii veşnice», pomenindu-se chiar pe nume, dar în general «pe toţi şi pe toate», într-o lungă menţiune de categorii sociale, profesionale şi stări, începând cu cei ce se află la slujbă şi continuându-se cu ierarhia bisericească şi căpeteniile politice — «toată cârmuirea şi pe fraţii noştri din dregătorii şi toată oastea» — şi până la locuitorii din cetăţi, oraşe şi sate, care se nevoiesc în variatele aspecte ale luptei şi strâmtorărilor acestei vieţi : «în călătorii pe uscat, pe apă şi prin aer, şi în orice fel de necaz, nevoie şi strâmtorare», în deznădejde, în suferinţă de boli, în văduvie, în slăbiciunile vârstei înaintate, în slăbiciune de suflet, în viaţă virtuoasă, «pentru cei ce ne iubesc şi ne urăsc», în sfârşit pentru toţi cei din «sfânta, soborniceasca şi apostoleasca Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii», care n-au fost menţionaţi din neştiinţă sau uitare ori pentru mulţimea numelor, dar «care au nevoie de mila şi ajutorul lui Dumnezeu» [836].

Prin aceste pomeniri, rugăciunea dipticelor adună, precum vedem, la altarul lui Dumnezeu întreg universul creştin, ca să fie toţi una, un trup cei mulţi care gustă dintr-aceeaşi pâine şi dintr-acelaşi potir al împărtăşirii, sau se adună ori sunt recomandaţi în prezenţa Trupului euharistic al Domnului. Deja la Proscomidie comunitatea Bisericii a fost simbolizată prin figura concretă formată din părticelele aşezate în jurul Sfântului Agneţ pe Disc, în care, precum tâlcuia Simion, arhiepis-

836. Vezi prima rugăciune de la Proscomidie şi rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

copul Tesalonicului, «vedem pe Iisus însuşi şi toată Biserica Lui, una». Din concepţia aceasta întreţinută prin pomenirile de obşte, generale sau universale, a rezultat numirea de *sobornic*, ce se dădea, până către începutul veacului trecut chiar, pomelnicelor de la Proscomidie, în care se găsea integrată o rugăciune aproape identică cu cea a diptícelor. Prin pomenirea numelor şi a diferitelor categorii, de la Adam până astăzi, se sensibilizează în conştiinţe unitatea în Hristos a *soborului* întregii Biserici, comunitatea universală sau sobornicitatea ei[837].

Prin rugăciunea dipticelor îndeosebi, Liturghia asigură viaţa şi respiraţia vie a Bisericii. *Unitatea şi comunitatea* bisericească apar aci în toată măreţia şi plinătatea ei de Trup tainic al lui Hristos, cu toate membrele care îl compun şi încheieturile în care se articulează. Un organism viu care, însufleţit de Duhul lui Hristos, respiră în pacea şi în dragostea Lui şi a unuia către altul. Cei de pe pământ, având într-ajutor pe prea fericiţii din ceata sfinţilor, se roagă unii pentru alţii, pentru fraţii lor vii şi repauzaţi de pretutindeni şi din toate generaţiile, iar pentru toţi laolaltă, Capul lor, Hristos, Care, prin Jertfa liturgică, uneşte într-un trup cele două părţi ale Bisericii, a celei cereşti şi a celei pământeşti. Hristos este deci în Biserică, precum Tatăl este în Hristos, ca iubirea cu care Tatăl a iubit pe Fiul să fie în ei şi El în ei (Ioan 17, 21, 23 şi 26).

Biserica este pusă astfel în mişcare pentru a se afirma în viaţa Duhului şi în unitatea dragostei. De aceea, pe drept cuvânt, Alexei Homiacov califică rugăciunea unora pentru alţii cu numele de «sângele Bisericii»[838], ea fiind seva prin care Biserica îşi afirmă vitalitatea. Prin ea, «cei morţi şi Biserica din cer, aceea a transfiguraţilor, intră într-un raport organic foarte intim cu credincioşii, care rămân pe pământ, toţi uniţi prin «potirul euharistic»[839], în care rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor îi uneşte prin harul lui Hristos într-o strânsă comuniune, iar prin El cu Dumnezeu-Tatăl şi cu Sfântul Duh, în care se desăvârşeşte unitatea şi comunitatea bisericească.

În Liturghie deci «eu nu sunt singur ; sunt unit în Duhul Sfânt cu toţi fraţii mei, care au trăit pretutindeni în toate timpurile». Prin întâlnirea cu Hristos în Liturghie, «omul nu este un izolat..., ci se află unit cu tot universul creştin, cu apostolii, cu sfinţii, cu fraţii în Hristos, cu morţii şi cu viii... Suntem rasa unică a lui Hristos»[840]. Este întreaga umanitate creştină, care, precum zicea Fericitul Augustin, ca «un singur om se întinde până la sfârşitul timpurilor şi membrele lui strigă mereu»[841]. Rugăciunea dipticelor ne aduce într-un chip impresionant de viu,

837. Vezi *Sbornicul sau Pomelnicul Mitropoliei Ungro-Vlahiei din anul 1661*, publicat în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1890), nr. 12, p. 689. Cf. C. Bobulescu, *Obârşia molitvei pentru morţi de la proscomidie...* (extras din revista de «Istorie bisericească», nr. 2 şi 3, iulie—decembrie 1943, p. 4, n. 2, p. 23 şi 24).

838. *Opere* (în ruseşte), t. II, 1867, p. 18—20, apud Nicolas Arseniev, *L'Église d'Orient*, Prieuré d'Amay sur Meuse (în «Irenikon», colect. IV, 1928, nr. 3—4), p. 70.

839. *Ibidem*, p. 68.

840. K. Pfleger, *La gnose de Berdjaev*, în «Irenikon», IX (1932), nr. 3, p. 22.

841. Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, P. L., XXXVII, 1085.

în planul luminos al conştiinţei, toate părţile componente ale comunităţii bisericeşti, în dimensiunile universalităţii ei crono-spaţiale. De aceea, după părerea noastră, unei astfel de rugăciuni nici un titlu nu-i este mai potrivit ca acela de *rugăciunea ecleziologică* a Liturghiei. Cât de viu era întreţinut prin ea sentimentul de comunitate, în timpul primelor patru-cinci veacuri creştine, când era rostită aproape în totalitatea ei solemn şi în întregime în auzul credincioşilor, iar nu în taină, cum s-a luat obiceiul după aceea ! «Nimeni nu se roagă aci pentru sine, ci fiecare se roagă cu conştiinţa că e un simplu membru din Trupul lui Hristos... O parohie, o biserică, oricât de mică, este nu numai parte, ci şi icoana întregii Biserici nedespărţită de unitatea şi plinătatea ei. În fiecare Sfântă Liturghie există şi se simte Biserica întreagă» [842] de pretutindeni şi de totdeauna. În Jertfa euharistică şi în rugăciunea ecleziologică, fiecare comunitate parohială, cu viii şi morţii ei şi cu toţi sfinţii calendarului, este prezentă în Liturghiile ce se săvârşesc în aceeaşi zi sau în oricare altă zi în toate bisericile din lume, aşa precum acestea sunt la fel unite în Liturghia celei mai modeste biserici dintr-un cătun izolat. Comunitatea creştină sălăşluieşte şi se afirmă deci în conştiinţa fiecăruia şi a tuturor, prin Liturghie şi îndeosebi prin Sfânta Jertfă euharistică şi prin rugăciunea dipticelor, care o însoţeşte [843]. Aşa se explică pentru ce Sfântul Ignatie Teoforul numea pe credincioşi «naofori» (ναοφόροι ), adică purtători de biserică [844].

Liturghia administrează un preţios învăţământ cu privire la criteriul *ecumenicităţii Bisericii*, atunci când ea nu acceptă în comunitatea dipticelor din rugăciunea ecleziologică decât pe «episcopii ortodocşi», adică (pe cei) «care învaţă drept (ortodox) cuvântul adevărului», iar dintre laicii creştini numai pe «cei care s-au săvârşit în credinţă», şi pe «cei ce cu credinţă» vieţuiesc în toate oraşele şi satele, adică numai pe aceia care, prin unitatea de credinţă, prin pace şi unire în dragoste realizează, susţin şi întăresc unitatea creştină în aducerea Sfintei Jertfe. Uniunea morală cu Biserica şi cu toţi sfinţii ei constituie un semn de ortodoxie, care, în practică, este demonstrat prin împărtăşirea laolaltă de efectele Jertfei euharistice, despre care formula liturgică a pomenirii înseamnă o mărturie publică. La cei ce subminează unitatea comunităţii creştine prin schismă ori erezie, rugăciunea dipticelor nu se referă decât în chip indirect, dar tot în spirit ecleziologic, şi anume ca ei să fie reintegraţi prin ajutorul harului în Trupul tainic al lui Hristos : «...pe cei rătăciţi îi întoarce şi-i împreună cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică... Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor, ...răzvrătirile eresurilor strică-le degrab cu puterea Sfântului Tău Duh» (Sfântul Vasile cel Mare).

---

842. Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie) p. 228—229.

843. Cât s-ar înviora simţul nostru de comunitate dacă s-ar putea da dezlegare de a se repune în funcţiune, măcar demonstrativ, în Păresimi, puterea comunitară a acestei rugăciuni din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, printr-o rostire solemnă, în auz, a întregii rugăciuni a Sfintei Jertfe (anafora) !

844. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, IX, 2, P. G., V, col. 652.

Negreşit, unitatea Trupului tainic al lui Hristos se înfăptuieşte mai întâi prin contopirea oamenilor în unitatea vieţii harice; această unitate ar rămâne însă ceva fluidic dacă nu s-ar sprijini pe unitatea mărturisirii dogmelor Bisericii, pe o profesiune publică a credinţei. Formulate sub asistenţa Sfântului Duh, dogmele susţin conştiinţa ecumenică a Bisericii pe linia neîntreruptă a Sfintei Tradiţii, care, în definitiv, este tot o «unitate în Duh» sau «memoria ei harismatică» [845]. «Naofori» sau purtători ai unităţii Bisericii în conştiinţa lor nu sunt decât aceia care păstrează legătura Duhului prin unitatea de credinţă exprimată în dogmele Bisericii. Ieşirea din această unitate dogmatică sau, uneori, numai bănuiala atrăgea în trecut scoaterea numelor de pe lista dipticelor din rugăciunea ecleziologică, ceea ce echivala cu excomunicarea sau scoaterea din comunitate [846].

În spiritul dipticelor, comunitatea se întemeiază pe un fundament liturgic — pe Taine —, adică pe har şi pe credinţă, adică pe dogme. Înainte de orice, comunitatea constă deci «în comunitatea de viaţă supranaturală a dogmei şi a harului, care face să se sălăşluiască în spirit şi în inimă o comoară preţioasă : omogenitatea concepţiei şi a cugetării, comunitatea sensibilităţii, a simţirii şi a voinţei» [847]. *În exterior,* această comunitate se manifestă în primul rând prin comunitatea acţiunilor cultuale, Biserica devenind astfel o comunitate văzută, iar nu mărginită numai la o simplă existenţă invizibilă, în adâncul conştiinţei, aşa cum cred îndeosebi protestanţii. Astfel, unitatea şi universalitatea Bisericii se manifestă, între altele, «în rugăciunea iubirii obşteşti» [848], care este realmente un *act* sau *o faptă* de solidaritate şi de asistenţă mutuală. În rugăciunea ecleziologică, în care se exprimă asistenţa mutuală a tot ce este suflet creştinesc, «duhul iubirii este cel care se roagă» în noi. Ea îl înmulţeşte chiar şi-l sporeşte, căci rugându-ne unii pentru

---

845. Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie), p. 226.

846. Un document din veacul al VI-lea ne informează că credincioşii dădeau o mare atenţie acestor liste de comunitate, pe care le urmăreau cu un deosebit interes. După ce se încheia pomenirea Părinţilor participanţi la primele patru Sinoade Ecumenice şi se făcea amintirea nominală a episcopilor în viaţă, de la principalele Scaune ale Bisericii, poporul exclama solemn: «Slavă Ţie, Doamne, slavă Ţie» (*Concilium Constantinopolitanum sub Mena, anno Domini DXXXVI... contra Anthimum* etc., *Actio V,* la Joannes Harduin, *Acta Conciliorum et epistolae decretales...,* t. II, col. 1340).

Toate schismele declarate între Biserica Romei şi cele de Răsărit (Constantinopol şi Antiohia), îndeosebi după Sinodul de la Laodiceea şi în urma certurilor monotelite şi iconoclaste, s-au tradus prin ştergerea numelor episcopilor Romei din lista dipticelor (Cf. L. Duchesne, *Autonomies ecclesiastiques. Eglises separées,* ed. II, Paris, 1905, p. 164—165). S-a uzat până la abuz de o astfel de măsură. Astfel, în urma exilării sale de către împărat, Sf. Ioan Gură de Aur însuşi a fost şters din dipticele Bisericilor patriarhale din Alexandria, Antiohia şi Constantinopol şi, cu toată intervenţia papii Inocenţiu I, reabilitarea pomenirii Sf. Ioan Gură de Aur nu s-a făcut decât după moartea lui (Cf. Erich Gaspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Hohe der Weltherschaft,* vol. I, 1930, p. 320—321).

847. Hrysostomus Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft...,* p. 107—108.

848. *Ibidem,* p. 139.

alţii, chiar pentru vrăjmaşi («...adu-Ţi aminte, Doamne, ...de cei ce ne iubesc şi de cei ce ne urăsc pe noi...»), ajungem să ne eliberăm interior de tot ce ne desparte : de ură, de egoism şi de orice sentiment josnic. De aceea, Sfântul Ignatie Teoforul îndemna pe credincioşi : «Rămâneţi tari în unirea voastră şi în rugăciunea de obşte» [849].

Este însă un mister adânc, aşa cum remarca un distins teolog, că unitatea cerută cu căldură aşa de duios şi de stăruitor de Domnul, în rugăciunea Sa arhierească, nu s-a realizat şi nu s-a întărit fără multă rugăciune, nici prin claritatea cuvântului şi a înţelepciunii Lui, nici prin credinţa răscolită de minunile Sale, nici numai prin porunca iubirii, nici numai prin Botez şi Sfânta Euharistie, ci a fost nevoie de o adâncă, de o răscolitoare şi mişcătoare rugăciune din partea Sa, pentru acest deosebit dar şi har al unităţii. A contopi inimile oamenilor în iubire şi în armonie şi a le păstra într-un singur trup şi o singură unitate, aceasta este, precum se vede, ceva neasemănat de greu. Rugăciunea Mântuitorului rămâne nu numai un prototip pentru toţi oamenii şi pentru toate timpurile, ci şi un pătrunzător avertisment spre a uni necontenit rugăciunea lor cu rugăciunea de Mare Preot a lui Hristos, pentru ca Tatăl să ţină pe ai Săi într-o unitate desăvârşită [850]. De aceea, o astfel de unitate, Liturghia o imploră în cele din urmă prin ecfonisul de la sfârşitul rugăciunii sale ecleziologice, ca un dar de sus [851] : «Şi ne *dă* nouă, cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cânta prea cinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău : al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh...». Acest ecfonis urmează ca finalul cel mai firesc şi logic al unei rugăciuni al cărei scop este, între altele, *adâncirea în conştiinţe a unei unităţi de concepţie şi de cugetare, de iubire şi de solidaritate*. Pentru o comunitate ai cărei membri sunt uniţi prin Duhul lui Hristos, Care sălăşluieşte în fiecare din ei, nu se poate concepe decât o singură simţire şi acelaşi fel de exprimare. O astfel de dispoziţie sau stare de spirit este de altfel indispensabilă, precum sublinia Sfântul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, în vederea Sfintei Împărtăşanii, de care credincioşii trebuie să se apropie în curând, «uniţi cu legătura de dragoste» [852].

---

849. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, XIII. Pentru ultima parte a acestui paragraf, vezi lucrarea noastră *Funcţiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*, Bucureşti, 1946, p. 15—20.

850. Vezi şi Raphael Molitor, *Ut omnes unum sint*, herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster (Westf.), 1939, p. 19—20.

851. Sfântul Apostol Pavel privea într-adevăr ca un dar divin realizarea acestei omogenităţi a cugetelor, când scria creştinilor din Roma : «Şi Dumnezeul răbdării şi al mângâierii *să vă dăruiască putinţa să fiţi uniţi între voi în cugete*, după învăţătura lui Hristos Iisus, ca într-un cuget şi cu o gură să slăviţi pe Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos» (Rom. 15, 5, 6).

852. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică...*, P. G., XCVIII, col. 440 D.

## 5. Oficiul Sfintei Liturghii după dipticele de la finele Anaforei euharistice şi până la înălţarea Sfântului Agneţ

a. Momentele principale din ultima parte a Liturghiei. b. Ectenia după Anafora. c. Rugăciunea «Tatăl nostru». d. Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei. e. Finalul primei părţi a oficiului după Anafora

a. **Momentele principale din ultima parte a Liturghiei.** Unii autori consideră că fac parte din Anafora chiar rugăciunile care urmează după ea până la Rugăciunea Domnească[853], iar după părerile altora, Anafora s-ar întinde până la încheierea împărtăşirii sau chiar până la sfârşitul Liturghiei[854]. O astfel de impresie ne-ar putea-o lăsa însuşi faptul că unele cereri din rugăciunea de mijlocire (diptice) a Anaforei Sfântului Vasile cel Mare se găsesc inserate în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur tocmai în rugăciunea de după «Tatăl nostru». Acesta este cazul frazei următoare: «Cu cei care navighează pe ape, împreună navighează, cu cei care călătoresc pe uscat, împreună călătoreşte». Tema şi conţinutul rugăciunilor care urmează după ecfonisul Anaforei, şi îndeosebi al celor din Liturghia vasiliană, ne lasă să vedem însă că aceste rugăciuni au un alt caracter, ele fiind anume rugăciuni de pregătire în vederea împărtăşirii, aşa că nu se încadrează în genul rugăciunii Sfintei Jertfe.

De aceea, noi ne socotim îndreptăţiţi să considerăm Rugăciunea anaforei încheiată cu ecfonisul «Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cânta...». Cel mult, cele ce urmează după acest ecfonis şi până la înălţarea şi frângerea Sfântului Agneţ pot fi privite ca rugăciuni de tranziţie. Într-adevăr, această parte lasă impresia unui epilog al rugăciunii ecleziologice, mai ales în formularul Liturghiei de sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur. Îndeosebi natura cererilor din primele trei alineate ale ecteniei ce urmează după Anafora pare că ar putea constitui un motiv ca ele să fie considerate ca făcând parte din rugăciunea ecleziologică şi deci din Anafora. Aceasta este însă o simplă aparenţă, explicabilă prin logica desfăşurării oficiului şi prin continuitatea sau legătura dintre momentele lui, aparenţă pe care o înlătură în chip categoric textul rugăciunilor citite în taină de preot, rugăciuni ce au ca obiect, precum s-a spus, pregătirea pentru împărtăşire, în toate cele trei formulare ale Liturghiei. Rămânem deci la calificativul de *rugăciuni de tranziţie* pentru această parte a oficiului Liturghiei, dintre rugăciunea ecleziologică sau a dipticelor şi actele manuale în vederea pregătirii împărtăşirii.

---

853. Ca, de pildă, Dom Fr. Josaphat Moreaux, *Les anaphores des liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile*, Paris, 1927.

854. A se vedea Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 87, 95, 104—109.

*Codicele Barberinei 336* [855], ca şi alte condice [856] de altfel, întrebuinţează chiar titlul de «rugăciunea de la mijloc» (μέση εὐχή) pentru ectenia cu care începe această parte. Prin analogie apoi cu începutul Anaforei, care este introdusă printr-o salutare ieratică, vedem că această nouă sau ultimă parte a Liturghiei credincioşilor este deschisă tot printr-o binecuvântare adresată poporului de către preot : «Şi să fie milele marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toţi». Este, prin urmare, un indiciu că se trece la altă fază a slujbei.

Momentele principale ale oficiului din această ultimă parte a Liturghiei sunt următoarele :

a) Rugăciunile după Anafora (Sfânta Jertfă) sau înainte de împărtăşire ;

b) Actele manuale pentru pregătirea sfintei împărtăşiri (înălţarea şi frângerea Sfântului Agneţ, unirea sfintelor elemente şi căldura) ;

c) Împărtăşirea şi rugăciunile de mulţumire după împărtăşire ;

d) Apolisul Liturghiei.

Cel mai însemnat dintre acestea este *actul împărtăşirii cu Sfântul Trup şi Sânge euharistic.* El formează punctul culminant al ultimei părţi din Liturghie, reprezentând Taina prin care se administrează credincioşilor împărtăşirea de *Jertfa* săvârşită în timpul sfinţirii Darurilor. Împărtăşirea şi jertfa sunt două lucruri deosebite ca momente şi lucrări, dar în legătură indivizibilă şi inseparabilă, aşa cum au fost instituite de Mântuitorul. El a spus : «Luaţi, mâncaţi...» şi «Beţi dintru acesta...», deci împărtăşiţi-vă cu Trupul care se frânge şi cu Sângele care se varsă, adică se jertfesc. Această relaţie nemijlocită a împărtăşirii cu Jertfa a fost, poate, unul dintre motivele care au făcut pe unii autori să privească nedespărţite aceste două ritualuri în Liturghie, considerând extinderea Anaforei până la împărtăşire sau chiar dincolo de ea, precum am menţionat mai sus.

Totuşi, în cea de a treia Liturghie a ritului bizantin, adică în Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, cele două momente (al Jertfei şi al Tainei împărtăşirii) se înfăţişează distanţate în timp. De fapt, ea este o Liturghie a împărtăşirii, Jertfa şi o parte din actele pregătitoare ale împărtăşirii fiind îndeplinite la liturghia din duminica precedentă, la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. După Vohodul cel mare se trece, anume, direct la ultima parte a Liturghiei credincioşilor, a cărei rânduială o urmează exact ca în celelalte două formulare, începând de la rugăciunile după Anafora. Se deosebeşte de acestea numai prin câteva neînsemnate modificări de cuvinte în ectenii, impuse de încadrarea acestei Liturghii în serviciul de seară, precum şi prin textul special al unora dintre rugăciuni. În lipsa Anaforei, accentul în Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite cade pe rânduiala împărtăşirii, care începe

---

855. Vezi F.E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 338.
856. *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea), nr. 374, Muzeul Rumiantzev.

cu rugăciunile dinainte de împărtășire din Liturghiile Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. O dovadă mai mult deci că în aceste două din urmă formulare Anafora trebuie încheiată o dată cu vosglasul «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă...», ceea ce urmează după aceasta reprezentând riturile dinainte de Taina împărtășirii.

b. **Ectenia după Anafora.** Partea din oficiul Liturghiei, care urmează după Rugăciunea anaforei euharistice, și anume îndată după încheierea dipticelor, se deschide prin formula: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți», pe care preotul o rostește dintre sfintele uși, binecuvântând în același timp pe credincioși. Această urare ieratică apare ca o formulă generală de aplicarea efectelor mijlocirilor făcute în cadrul rugăciunii ecleziologice. Preotul își exprimă astfel dorința ca toți să se împărtășească de milele sau harul dumnezeiesc, care a fost cerut de el, în legătură cu diferitele intenții menționate în cursul rugăciunii dipticelor, ca, adică, efectul rugăciunilor sale să se reverse peste comunitatea întreagă. În tema și chiar în textul ei, această formulă de binecuvântare apare de fapt ca o reluare și prelucrare adecvată a uneia din cererile aflate în partea finală a primei rugăciuni din dipticele Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare («Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul și revarsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire»).

Rugăciunile propriu-zise după Anafora încep însă, de fapt, cu ectenia diaconului: «Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm». Într-un manuscris din veacul al X-lea [857], acest text este redat cu o variantă în care, pe lângă sfinți, sunt adăugați și «drepții» (δικαίων), începutul ecteniei sunând deci astfel: «Pe toți sfinții și *drepții* pomenindu-i...». Este deci un îndemn la rugăciunea publică, cu luarea într-ajutor a tuturor sfinților.

Una din caracteristicile fundamentale ale oficiului Liturghiei o formează și faptul că rugăciunile sunt adresate numai Sfintei Treimi, persoana către care se îndreaptă în ultima linie fiind Dumnezeu-Tatăl, pe Care Îl slăvim, Îi mulțumim și Îi adresăm cereri prin Fiul Său și împreună cu El. Rugăciunile Sfintei Liturghii nu se referă niciodată direct la sfinți. De aceea, și la începutul acestei ectenii, credincioșii sunt îndemnați să-și aducă aminte, adică să cheme în memorie pe sfinți, pentru a-i lua într-ajutor; deci, aici, «a pomeni pe sfinți înseamnă a-i chema, a-i ruga» [858] să-și unească rugăciunile lor la ale noastre și să le susțină [859].

---

857. *Codex Porphyrios* din fosta bibliotecă imperială din Petersburg. Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome...*, p. 104.

858. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XIV și XXXIV, P. G., CL, col. 400A și 445 B; cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 332, trad. rom: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, ...retipărit... și îndreptat de Toma Teodorescu, București, 1865.

859. Considerăm deci fără temei interpretarea dată de Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi în manualul de *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 526 («*Sfinți* se numesc aici nu numai sfinții

Rugăciunile la care ne îndeamnă diaconul la începutul acestei ectenii se desfăşoară în sensul temei enunţate în urarea de mai înainte a preotului, şi anume «ca Sfintele Daruri să-şi facă efectul asupra noastră» [860]. Este, adică, o rugăciune în legătură cu «Sfintele Daruri», obiect care este precizat prin îndemnul de a ne ruga «pentru Cinstitele Daruri», dar nu simplu pentru «cinstitele daruri ce sunt puse înainte», ca în ectenia de după Vohodul cel Mare. Acum nu ne rugăm ca ele să fie primite şi sfinţite, ci «pentru Cinstitele Daruri ce *s-au adus şi s-au sfinţit»* deja în timpul epiclezei. Scopul rugăciunii în acest moment, pentru (ὑπὲρ = περὶ) Cinstitele Daruri, este expus pe larg în cererea următoare a ecteniei, şi anume : *«Ca iubitorul de oameni Dumnezeul nostru,* Cel ce le-a primit pe dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Său Jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, *să ne trimită nouă dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh»* [861].

Prin prefacerea lor, Darurile Bisericii au fost primite în Jertfa Trupului şi Sângelui Domnului, adică a naturii umane a Fiului lui Dumnezeu ; El este astfel nu numai victimă de jertfă şi preotul Jertfei Sale, ci şi altarul sau jertfelnicul în care sunt primite darurile noastre [862] «întru miros de bună mireasmă duhovnicească» ; altar care s-a înălţat mai presus de ceruri atunci când Dumnezeu-Tatăl a primit Jertfa de pe Golgota şi când, prin Învierea şi Înălţarea Sa la ceruri, Fiul Său S-a întors «în sânul Tatălui» (Ioan 1, 18) şi, ca biruitor al morţii, a intrat în templul «slavei pe care a avut-o mai înainte de a fi lumea» (Ioan 17, 5). Ne rugăm deci Tatălui, Care a primit umilele noastre jertfe de laudă, de mulţumire, precum şi rugăciunile de cerere, prin mijlocirea Jertfei cea cu bună mireasmă a Fiului Său, să ne acorde acum «dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh». Într-un cuvânt, ne rugăm să ne împărtăşească efectele Sfintei Jertfe euharistice.

---

din cer, cu ale căror rugăciuni s-a rugat preotul, să ne cerceteze pe noi Dumnezeu, ci *toţi credincioşii vii şi morţi, ale căror nume s-au amintit în diptice»),* precum şi în *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii orientale...,* în «Candela», XII (1893), p. 65 («Sfinţi se numesc aci toţi credincioşii vii şi morţi care s-au comemorat mai înainte»); ei confundă sensul termenului de «sfinţi», din această ectenie, cu cel din accepţia curentă în Biserica primară, în care erau numiţi sfinţi toţi creştinii care se menţineau în dreapta şi via credinţă şi în viaţa morală (Fapte 9, 13; Rom. 1, 7; Ef. 3, 8). Aplicarea acestei interpretări în textul ecteniei în cauză este contrazisă, de altfel, de sensul destul de clar în care se găseşte întrebuinţat termenul de «sfinţi» în invocarea «Pe Preasfânta, curata... cu toţi sfinţii pomenind-o», din celelalte ectenii.

860. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* cap. XXXIV, P. G., CL, col. 445 C.

861. Pentru punerea în evidenţă a legăturii strânse dintre membrele acestei prime părţi a ecteniei şi, în consecinţă, a sensului ei, se impune o punctuaţie corespunzătoare în text, şi anume două puncte, ca semn al enumerării, după al doilea aliniat: «Pentru cinstitele Daruri... să ne rugăm» : (ce anume să ne rugăm ?) — «Ca... să ne trimită nouă dumnezeiescul har...».

862. Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească,* cap. IV, 12, P. G., III, col. 484 D — 285 A : «Căci dacă Iisus este altarul nostru cel preadumnezeiesc..., în care — după cuvântul Scripturii — noi cei afierosiţi şi aduşi în chip tainic ca ardere de tot (olocaust) avem apropiere...» P.G., III, col. 484 D — 485 A ; vezi şi N. Cabasila, *op. cit.,* cap. XXX, P. G., CL, col. 436 C şi cap. XXXV, col. 448 C.

În acelaşi sens este întocmită şi rugăciunea pe care o rosteşte în taină preotul, în timp ce se fac îndemnurile publice ale ecteniei. Întinderea textului acestei rugăciuni este diferită în cele trei formulare ale Liturghiei, dar în fond ea este brodată pe aceleaşi motive. «...Învredniceşte-ne să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese», se roagă preotul în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, «spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greşelilor, spre împărtăşirea Sfântului Duh, spre moştenirea împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau osândă» ; iar după formularul Sfântului Vasile cel Mare : «Dumnezeul nostru, Dumnezeul mântuirii..., curăţeşte-ne pe noi de toată necurăţenia trupului şi a sufletului, ... ca, întru curată mărturisire a cugetului nostru, primind părticica Sfintelor Taine, să ne unim cu Sfântul Trup şi Sânge al Hristosului Tău...» şi «liberându-ne pe noi şi credinciosul Tău popor de toată necurăţia» — ca în varianta din Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite —, «sfinţeşte sufletele şi trupurile noastre ale tuturor, cu sfinţire neştearsă ca, întru cuget curat cu faţă neînfruntată şi cu inimă luminată împărtăşindu-ne cu aceste dumnezeieşti şi Sfinte Taine şi printr-însele vii făcându-ne, să ne unim cu Însuşi Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeul nostru...».

În enunţările următoare ale ecteniei se formulează aceleaşi cereri ca şi în celelalte ectenii cu structură similară, din partea finală a Vecerniei şi a Utreniei, cerându-se adică apărare de orice necaz, primejdie şi strâmtorare, milă şi iertare de păcate, cele ce sunt de folos pentru suflet, pace lumii, trecerea zilei în fapte desăvârşite şi nepătate de păcat, pentru ca, sub ocrotirea şi îndrumarea îngerului păzitor, să avem un sfârşit demn de adevăraţi creştini, spre a putea să dăm răspuns bun la înfricoşătoarea judecată a lui Hristos.

Dacă în cererile de la începutul acestei ectenii se remarcă o strânsă legătură logică cu rugăciunea ecleziologică, cererile din finalul ei pun accentul pe elementele prin care se asigură întărirea unităţii sufleteşti, în care trebuie să se prezinte în curând comunitatea la împărtăşirea cu Sfintele Taine. De aceea, cererea în care se face pomenire în chip obişnuit de Sfânta Fecioară şi de toţi sfinţii, în partea de la sfârşitul tuturor ecteniilor, nu mai figurează acum aci, deoarece acest lucru s-a făcut deja printr-o formulă generală, în îndemnul «pe toţi sfinţii pomenindu-i...», cu care a fost deschisă ectenia. Ca atare, în finalul ei s-a introdus o formulă adecvată scopului din acest moment al cursului Liturghiei, în care, precum s-a spus, comunitatea trebuie să se găsească concentrată într-un chip deosebit în spirit de unitate.

În chip firesc, oamenii se simt legaţi prin ceea ce au comun în adâncul fiinţei lor ; ca atare, unificarea în cugete nu se poate opera prin nimic altceva mai mult ca prin profesarea aceleiaşi drepte credinţe şi prin împărtăşirea de acelaşi Duh al lui Hristos, prin care au devenit membri ai Bisericii Lui şi deci fraţi între ei, nutrindu-şi şi întărindu-şi viaţa duhovnicească prin harurile ce li se împărtăşesc prin Sfintele

Taine. Pentru acest motiv, se cere în finalul ecteniei ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca, prin «unitatea credinței și împărtășirea Sfântului Duh», Biserica lui Hristos să fie una și, închinându-I Lui toată viața, să poată chema împreună cu El pe Dumnezeu «Tatăl nostru», așa precum Iisus a spus Mariei Magdalena în zorii zilei în care El a înviat (Ioan 20, 17). Preotul se roagă chiar expres în ecfonisul prin care se face introducerea recitării Rugăciunii Domnești în Liturghie : *«Și ne învrednicește»* (acordă-ne, adică, favoarea de a ne socoti vrednici ; încuviințează-ne) *«pe noi»* (fiii cei pământești, pentru ca), *«Stăpâne, cu îndrăznire»* (fără sfială), *«fără osândă»* (fără să ne atragem sau să ne expunem la pedeapsă) *«să cutezăm»* (să ne luăm îndrăzneala) *«a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată și a zice».*

În urma păcatului neascultării, oamenii s-au înstrăinat de Dumnezeu, rămânând sub povara blestemului. Fiilor Bisericii sobornicești însă, care fiind spălați prin sângele Jertfei Fiului lui Dumnezeu și «L-au primit și cred în numele Lui, le-a dat putere să se facă fii lui Dumnezeu» (Ioan 1, 12). Primind astfel Duhul înfierii prin har (Rom. 8, 15), ei au prins curaj sau îndrăzneală de a chema pe Dumnezeu Tatăl. Deci, când preotul se roagă în ecfonisul de mai sus : «Și ne învrednicește...» el cere lui Dumnezeu să ne dea încuviințarea sau să ne socotească vrednici și pe noi, cei ce am devenit fii adoptivi după har prin Iisus Hristos, să-L chemăm «Tată», împreună cu Fiul Său Cel de o fire cu Dânsul[863]. Să-L chemăm «Tată» nu numai cu îndrăznire (μετὰ παῤῥησίας), adică fără sfială, ci și fără osândă (ἀκατακρίτως), căci «numind pe Dumnezeu Tată, trebuie să ne și purtăm ca fii ai lui Dumnezeu..., faptele noastre să nu fie nevrednice de spiritul nostru..., al celor care am început să fim cerești și duhovnicești»[864]. «Când tu ai alungat de la tine» orice fel de patimi : pizma, mândria, ura, bârfirea, trufia, lăcomia, pofta neînfrânată, dorința de slavă etc., atunci «cheamă» — zice Sfântul Grigore de Nisa — «cu glasul tău, plin de încredere, pe Dumnezeu și numește-L Tatăl tău»[865].

Fiii lui Dumnezeu și fiii diavolului se cunosc după faptele lor, precum observa Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan (I Ioan 3, 8—10). Cei ce sunt din tatăl lor diavolul, fac faptele tatălui lor, care de la început a fost ucigaș de om (Ioan 8, 44) și, ca atare, nu pot chema pe Dum-

---

863. Acest ecfonis apare ca un ecou liturgic în textul de introducere la cartea I din *Constituțiile Apostolice*, text care constituie în același timp o confirmare a sensului din comentariul nostru : «A lui Dumnezeu sădire Biserică sobornicească și vie a Lui aleasă, cei care ați crezut în nerătăcita cinstire de Dumnezeu, care vă bucurați prin credință de roadele împărăției Lui celei veșnice, care ați luat putere de la El și împărtășirea Sfântului Duh, înarmați prin Iisus și pătrunși de frica Lui, părtași ai stropirii cu cinstitul și nepătatul Sânge al lui Hristos, *care ați luat îndrăzneală să chemați Tată pe Atotțiitorul Dumnezeu, ca împreună moștenitori și părtași ai iubitului Său Fiu...»*.

864. Sf. Ciprian, *Despre Rugăciunea Domnească*, 11, traducere de Pr. Matei Pîslaru, Râmnicu-Vâlcii, 1935, p. 43.

865. Sf. Grigore de Nisa, *Despre rugăciune*, cuvântarea II, P. G., XLIV, col. 1148 C.

nezeu tată. Cu alte cuvinte, gura care-L mărturiseşte pe Dumnezeu «Tată», să se găsească în deplin acord cu faptele, precum zicea Origen [866]. Să îndrăznim nu numai să-L chemăm «Tatăl nostru», aşa cum L-a numit Fiul Său cel Unul-Născut («Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru» (Ioan 20, 17), ci să-L şi invocăm ( ἐπικαλεῖσθαι ) direct, toţi, precum ne-a poruncit Domnul, când ne-a învăţat cum să ne rugăm (Matei 6, 9 şi Luca 11, 1—2). În ecfonisul amintit, a-L chema nu înseamnă deci numai a-L numi, ci şi a-L ruga, dar mai ales aceasta.

c. **Rugăciunea «Tatăl nostru».** I se mai zice şi *Rugăciunea Domnească,* pentru că ea a fost dată de *Domnul* nostru Iisus Hristos ucenicilor Săi, când aceştia L-au rugat să-i înveţe cum trebuie să se roage (Luca 11, 1 ş.u.).

În *Liturghiile* ritului bizantin, Rugăciunea Domnească este recitată în forma textului din Evanghelia după Matei 6, 9—13. Conţinutul ei este brodat în jurul a şapte motive, constituind astfel ceea ce se numeşte în general *cele şapte cereri* [867] ale rugăciunii «Tatăl nostru». Cele dintâi trei se referă la Dumnezeu însuşi şi sunt expresia iubirii, respectului şi supunerii filiale faţă de El. În celelalte patru se cuprind cereri privitoare la trebuinţele noastre temporale şi în legătură cu mântuirea sufletească.

a) Prima dintre aceste cereri este o mărturisire a respectului nostru pentru numele lui Dumnezeu : *«Tatăl nostru, Care eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău !».*

— În legătură cu titlul sau formula de adresă «Tatăl nostru», Sfântul Ioan Gură de Aur sublinia că, în acest chip, Mântuitorul ne-a învăţat să ne rugăm pentru toţi fraţii noştri ; de aceea, El n-a zis «Tatăl meu», ci «*Tatăl nostru,* Care eşti în ceruri..., pâinea *noastră... dă-ne-o nouă* astăzi, şi *ne* iartă *nouă* greşelile *noastre,* precum şi *noi* iertăm..., şi nu *ne* duce pe *noi* în ispită, ci *ne* izbăveşte de cel rău», tocmai «pentru ca, ştiind că avem un Tată comun, să încercăm unii pentru alţii o iubire frăţească... şi, astfel, rugăciunea noastră să se facă într-un glas pentru tot corpul Bisericii îndeobşte şi pentru ca fiecare să aibă în vedere nu interesul său, personal, ci pe al tuturor... El a voit să ne rugăm întotdeauna în comun, pentru ca să ne înveţe să fim continuu perfect uniţi, fără a rămâne cea mai mică urmă de vrajbă ori de ură împotriva fratelui nostru» [868].

866. Origen, *Despre rugăciune,* XXII, 3. Vezi traducerea lui G. Bardy, Origène, *De la Prière...,* Paris, 1932, p. 101—102.

867. Tratatele Sfinţilor Părinţi şi ale scriitorilor bisericeşti orientali, în genere, sistematizează explicarea Rugăciunii Domneşti numai în şase cereri, deoarece cele din urmă două — «şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de cel rău» — sunt tratate laolaltă. Noi am urmat împărţirea din *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care distinge şapte cereri, după obiceiul Apusului.

868. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei,* 4 şi 7, P. G., LVII, col. 282, cf. şi *Omilia la textul Matei VII, 14.* Vezi *Saint Jean Chrysostome, Oeuvres complètes,* traduits sous la direction de M. Jeannin, t. IV, Paris, 1864, p. 22 şi t. VII, Paris, 1865, p. 162 şi 165.

Prin însăşi structura ei, formula de invocare «Tatăl nostru» implică în sine mărturisirea că Dumnezeu este principiul unităţii sociale în comunitatea bisericească. Ca fii adoptivi prin har ai unicului lor Părinte ceresc, credincioşii se găsesc astfel fraţi între dânşii, aşa că ei trebuie să se înfăţişeze acum nedivizaţi interior şi exterior, prin resentimente şi frământări sau acţiuni fratricide. Chemarea «Tatăl nostru» trebuie s-o pronunţăm deci într-un simţ sau spirit de solidaritate bisericească, în care, printr-un zbor iute al gândului, pe de o parte, să ne reprezentăm în comunitatea integrală a fiilor lui Dumnezeu prin har, iar pe de alta, să-i cuprindem cu căldura dragostei noastre frăţeşti. La acestea s-a referit, între altele, preotul în ecfonisul pentru introducerea recitării Rugăciunii Domneşti, când cere ca «fără de osândă» să-L putem chema «Tată» pe Dumnezeu.

Terenul sau condiţiile unei astfel de dispoziţii şi stări sufleteşti se găsesc, de altfel, deja pregătite prin rugăciunea dipticelor, care ne-a adus în cercul luminos al conştiinţei întreaga obşte dreptcredincioasă, funcţiune cu o eficienţă mult mai sensibilă în epoca în care Anafora euharistică era rostită în întregime în auz. Desigur, acesta a şi fost motivul care a dictat în chip logic aşezarea Rugăciunii Domneşti în locul pe care îl ocupă în Liturghiile Bisericilor Răsăritene ; invocaţia «Tatăl nostru» venea astfel foarte firesc după momentul în care membrii Bisericii pământeşti şi cereşti s-au găsit într-o comunitate de rugăciune.

În Liturghiile ritului bizantin, precum şi în celelalte Liturghii orientale, ca şi în cea a vechiului rit galican, Rugăciunea Domnească s-a recitat, potrivit obiceiului tradiţional, de către întreaga asistenţă, laolaltă cu liturghisitorii [869], spre deosebire de Missa Bisericii Romano-Catolice, în care «Tatăl nostru» este rostit sau cântat tot de liturghisitor, credincioşii cântând numai ultima cerere. Astăzi instrucţiunile tipiconale din *Liturghierele* mai noi prescriu, atunci când această rugăciune nu este cântată de cor, să fie spusă de strană sau de cel mai mare în rang dintre clericii care asistă la slujbă, credincioşii din biserică putând să o spună în acelaşi timp fiecare întru sine[870]. În unele biserici de parohii s-a reluat vechea practică tradiţională. Astfel, rugăciunea «Tatăl nostru» apare ca rugăciune a unităţii creştine prin excelenţă.

— «*Care eşti în ceruri*». Dumnezeu este necuprins şi mai presus de toate. El, aşa precum observa Pseudo-Dionisie Areopagitul, «nu este în spaţiu, ca să se poată spune că lipseşte din vreun loc sau că trece dintr-un loc într-altul... ; nu este în vreo parte, dar este pretutindeni» [871]. Deci, când zicem «Care eşti în ceruri», nu trebuie să înţelegem un loc anumit, pentru că Dumnezeu nu este circumscris în timp şi în spaţiu.

---

869. Vezi şi Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXV, P. G., CL, col. 447, precum şi Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, col. 461.

870. A se vedea, de exemplu, ediţiile de Atena şi ediţia de Bucureşti, 1965.

871. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, cap. III, 1. Vezi trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschi, Iaşi, 1936, p. 25—26 şi traducerea franceză de Mgr. Darboy, *Saint Denys l'Areopagite*, Paris, 1932, p. 181—182

El are ubicuitate şi eternitate. Rugăciunea Domnească, precum şi anumite texte din Vechiul şi Noul Testament se referă la ceruri ca sediu al Divinităţii, întrucât stilul graiului omenesc nu a găsit în natură un domeniu în care strălucirea dumnezeiască să se exprime într-un chip atât de măreţ şi de impresionant, ca pe fundalul firmamentului, aşa precum de altfel remarca psalmistul : «Cerurile spun slava lui Dumnezeu, şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria» (Ps. 18, 1 ; cf. şi Ps. 88, 6 şi Ps. 96, 6). Existenţa materială sau ca spaţiu a cerului nu poate fi deci tăgăduită. Spre deosebire însă de limbajul comun, în vocabularul religios şi, deci, şi în rugăciunea Domnească, cuvântul «ceruri» ne dă noţiunea infinitului şi intangibilităţii. De acord cu Origen, Sfântul Chiril al Ierusalimului socoteşte că prin ceruri se poate înţelege şi lumea spirituală[872], adică îngerii şi sufletele drepţilor, în care sălăşluieşte Duhul lui Dumnezeu, aşa precum El sălăşluieşte şi pe pământ în sufletele oamenilor drepţi (I Cor. 15, 49 ; II Cor. 6, 16). Cu alte cuvinte, se poate spune că Dumnezeu «este în lume şi mai presus de lume. E fără loc (anumit). E prezent pretutindeni», precum se exprima patriarhul constantinopolitan Ghenadie al II-lea Scolarul[873].

De fapt, prin expresia «Care eşti în ceruri», înţelegem că, prin natura Sa, Dumnezeu nu Se numără printre existenţele din cosmos, ci El este mai presus de orice existenţă. «Tatăl nostru, Care eşti în ceruri» înseamnă deci «Tatăl nostru, Care eşti mai presus de orice sau de toate». Cu alte cuvinte, prin expresia în cauză, noi nu facem altceva decât să recunoaştem infinita deosebire dintre natura noastră de creaturi pământeşti, adică trecătoare, şi natura lui Dumnezeu, fiinţă absolută, veşnică şi atotputernică.

Pe de altă parte, aşa precum se exprima Sfântul Ioan Gură de Aur, învăţându-ne să-L numim «Tatăl nostru *cel din ceruri»*, Mântuitorul a voit totdeauna să facă pe cel ce se roagă să-şi întoarcă cugetul de la cele pământeşti la cele cereşti[874].

— Apelaţiunea sau invocarea cu care se deschide Rugăciunea Domnească este completată cu formula de omagiu : «*Sfinţească-se numele Tău*». Ar fi, desigur, un nonsens ca verbul «sfinţească-se» din această expresie să se ia în înţelesul său propriu din vorbirea obişnuită. Aşa precum mărturisesc serafimii în cântarea lor : «Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot» (Isaia 6, 3), sfinţenia este un atribut absolut şi veşnic al fiinţei dumnezeieşti, depăşind şi excluzând intervenţia şi influenţa creaturilor. «Sfânt şi înfricoşător este numele Lui», exclamă pe de altă parte psalmistul (Ps. 110, 9).

---

872. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 11 : «Prin ceruri poate să se înţeleagă şi cei care poartă chipul celui ceresc, în care locuieşte şi umblă Dumnezeu».

873. Confesiunea patriarhului Ghenadie al II-lea Scolarul, cap. I, traducere de Dr. Aurel Decei, după versiunea turcească, în volumul *Omagiu I. P. S. Sale Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, p. 392.

874. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 4 ; la M. Jeannin, *trad. cit.*, t. VIII, p. 162.

Aşa precum remarca Sfântul Maxim Mărturisitorul, verbul «sfinţească-se» din prima cerere a Rugăciunii Domneşti are sensul unui vot religios, adică al unei făgăduinţe sau promsiuni prin care fiii pământeşti ai Tatălui ceresc se angajează a face aşa fel ca, prin toate manifestările lor, numele lui Dumnezeu să fie cinstit cu sfinţenie. Găsindu-se pe aceeaşi linie cu Sfântul Ciprian şi cu Origen, Sfântul Maxim Mărturisitorul lămureşte mai departe că, întrucât Dumnezeu ne este «Făcător după fire şi Tată după har, aceasta ne obligă ca, cinstind numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viaţa noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfinţim numele pe pământ, să ne asemănăm Lui ca unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte şi să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, pricinuitorul acestei înfieri, prin tot ceea ce gândim şi facem»[875]. În explicarea expresiei «Sfinţească-se numele Tău», Sfântul Grigore de Nisa subliniase deja că «cel mai mare dintre toate bunurile este ca numele lui Dumnezeu să fie preamărit prin viaţa mea». Şi, de asemenea, că «cel mai important lucru» pentru cineva care se roagă este «ca prin viaţa sa numele lui Dumnezeu să nu fie bârfit, ci preamărit şi sfinţit»[876].

Pe drept cuvânt explica Sfântul Ioan Gură de Aur că expresia «sfinţească-se» (ἁγιάζεσθαι) este întrebuinţată în prima frază din rugăciunea «Tatăl nostru» în loc de «proslăvească-se» (δοξάζεσθαι, preamărească-se sau fie preamărit) numele Tău. Dumnezeu are slava Sa, totdeauna desăvârşită, infinită şi mereu aceeaşi. Deci când noi zicem «sfinţească-se numele Tău», nu facem altceva decât să declarăm ceea ce El are. Dumnezeu cere totuşi — zice acest Sfânt Părinte — ca acela care se roagă să consimtă ca El să fie cinstit prin sfinţenia vieţii noastre. Este tocmai ceea ce deja spusese prin cuvintele : «Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă ei faptele voastre cele bune şi să *slăvească* pe Tatăl vostru cel din ceruri» (Matei 5, 16)[877].

Dezvoltând — ca încheiere — stilul sacru, la nivelul unei parafraze interpretative, prima cerere din Rugăciunea Domnească ar putea suna deci astfel : «Tatăl nostru cel ceresc, Cel ce eşti mai presus de toţi şi de toate, proslăvit se cuvine să fie sfântul Tău nume prin viaţa fiilor Tăi de pe pământ».

b) În cererea a doua ni s-a poruncit să ne rugăm : *«Vie împărăţia Ta»*. Ne rugăm, adică, pentru realizarea şi desăvârşirea în noi şi printre noi a împărăţiei lui Dumnezeu, despre care ne-a vorbit Fiul Său (Luca 17, 21 şi Matei 12, 28). Dorim deci să nu fim dominaţi de păcat şi de patimile trupeşti, care întreţin în noi omul pământesc (Rom. 6, 12 şi Col. 3, 5) şi tirania duhului acestei lumi, ci să se statornicească în noi şi printre noi împărăţia lui Dumnezeu.

---

875. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia*, trad. rom., vol. II, Sibiu, 1947, p. 260 şi 263.

876. Sf. Grigorie de Nisa, *Cuvântarea III despre rugăciune*, P. G., XLIV, col. 1153 A şi C.

877. Sf. Ioan Gură de Aur, vezi *Omiliile* citate supra, în nota 868 ; cf. şi Origen, *Despre rugăciune*, XXIII, 3—4.

Sfântul Grigore de Nisa admite că «acela care vrea să vină împărăția lui Dumnezeu cheamă ajutorul Sfântului Duh», prin cererea a doua din Rugăciunea Domnească. Căci atunci «când noi cerem să vină împărăția lui Dumnezeu la noi, este ca și când ne-am ruga cu aceste cuvinte : fă ...să fie neputincioasă față de mine puterea răutății, să nu mă covârșească în luptă păcatul și să nu mă țină prins în mrejele lui, ci să vie împărăția Ta la noi și să-l spulbere» [878]. Fără îndoială, ajutorul harului ne este necesar în primul rând. Practic însă împărăția lui Dumnezeu nu se poate organiza fără supunerea voii noastre voii lui Dumnezeu, prin executarea poruncilor Lui. Numai astfel se va împlini făgăduința Fiului Său : «Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la dânsul și la dânsul vom face locaș» (Ioan 14, 23). Pe drept cuvânt deci zicea Sfântul Chiril al Ierusalimului : «Cine a auzit pe Pavel spunând : Să nu mai domnească păcatul în trupul vostru cel muritor (Rom. 6, 12), acela, curățindu-se pe sine însuși în faptă, în gând și în cuvânt, va (putea) spune lui Dumnezeu : Vie împărăția Ta» [879].

c) În continuarea cererii a doua și într-o strânsă legătură cu ea urmează cererea a treia : :*«Facă-se voia Ta pe pământ, ca și în cer»*. Mai înainte de a veni împărăția ce va să fie la sfârșitul veacurilor, Dumnezeu ne-a poruncit «să facem din pământ un cer, trăind, vorbind și lucrând ca și cum am fi în cer... El vrea astfel ca, în așteptarea vieții viitoare, să imităm chiar pe pământ viața îngerilor din ceruri», care execută întotdeauna în întregime, iar nu numai în parte, voia lui Dumnezeu [880]. Este, desigur, «ceea ce se va întâmpla și cu noi», precum zicea Origen, «dacă nu vom face nimica fară de această voie» [881].

Când însă ne rugăm «facă-se voia Ta...», este ca și cum am zice : «Împărate ceresc, învrednicește-ne să trăim ca cei din cer, pentru ca să voim și noi întocmai ceea ce voiești Tu ...Sprijinește voința noastră cea slabă..., întinde-ne o mână de ajutor nouă, celor ce vrem să alergăm, dar care abia putem să ne târâm» [882]. Se înțelege deci că o astfel de rugăciune o facem nu numai pentru noi, ci pentru toți, chiar și pentru cei răi, pentru ca și ei să ajungă cu ajutorul harului să îndeplinească voia lui Dumnezeu, ca cei buni.

d) Dar noi suntem ființe în trup și trăim pe pământ, așa că, potrivit naturii noastre, avem nevoie de hrană și de mijloace corespunzătoare, prin care să susținem corpul și deci existența noastră. Era natural așadar ca Domnul să îngăduie a ne adresa Tatălui ceresc, Cel ce «dă hrană la tot trupul» (Ps. 135, 25), pentru a cere în rugăciunea dată de El : *«Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi»*.

---

878. Sf. Grigorie de Nisa, *op. cit., Cuvântarea III*, P. G., XLIV, col. 1156 D — 1157 A.

879. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 13.

880. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 5.

881. Origen, *Despre rugăciune*, XXVI, 1.

882. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului «Strâmtă este ușa»* (Matei 7, 14).

Aproape la toţi Sfinţii Părinţi şi la scriitorii bisericeşti, care au comentat Rugăciunea Domnească, această de a patra cerere este aplicată şi la Pâinea euharistică sau chiar numai la ea, «Pâinea vieţii», «Pâinea cea vie, ce S-a pogorât din cer» (Ioan 6, 41, 48, 51), ca una ce «este spre paza fiinţei noastre, ca aceea ce întăreşte şi sfinţeşte trupul şi sufletul»[883]. Această extindere de sens[884] este explicabilă în Liturghie, întrucât rugăciunea «Tatăl nostru» se recită în momentul imediat anterior împărtăşirii. Obiectul propriu-zis al cererii a patra este însă «pâinea cea de toate zilele», hrana trebuitoare subzistenţei, existenţei, adică întreţinerii fiinţei sau vieţii noastre în această lume vremelnică. O cerem să ne fie acordată în fiecare zi (καθ'ἡμέραν), adică zilnic, ca în textul din Evanghelia după Luca (11, 3) sau «astăzi» (σήμερον), ca în versiunea din Evanghelia după Matei (6, 11), acceptată în uzul liturgic. Este o cerere în perfectă concordanţă cu spiritul învăţăturii Mântuitorului, Care, încredinţându-ne că Tatăl nostru ştie că avem trebuinţă de toate acestea, ne-a îndemnat să nu ne torturăm cu grijile pentru ziua de mâine, căci «ajunge fiecărei zile grija (neliniştea) ei» (Matei 6, 32—34).

Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o excludere a virtuţii prevederii. Acel «astăzi» este numai un semnal de atenţie că preocupările noastre pentru mijloacele de existenţă individuală nu se cuvine să treacă dincolo de limitele necesarului, adică de satisfacerea cumpătată a cerinţelor naturale de existenţă. Altfel, iau naştere lăcomia, rafinamentul şi abuzurile, stocarea şi acumularea de bunuri peste nevoile prezentului, prin sustragerea lor din circulaţia largă, ceea ce poate pune uneori în strâmtorare şi în criză existenţa celorlalţi sau a unora din semenii noştri. De aceea, prin Rugăciunea Domnească, suntem avizaţi ca dorinţele din cererile prin care recurgem la ajutorul Providenţei divine să se limiteze la ceea ce ne asigură existenţa zilnică. Ca atare, în viaţa de toate zilele, «să ne arătăm», aşa precum se exprima Sfântul Maxim Mărturisitorul, «mâncând pentru a trăi, iar nu trăind pentru a mânca»[885].

e) În al cincilea rând ne rugăm: *«Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri»*. Avem astfel în primul rând prilejul de a ne umili, adică de a încerca un sentiment de smerenie, deoarece, întrucât cerem să ni se ierte greşelile, implicit mărturisim că fiecare din noi suntem supuşi păcatului. Mijlocul de a obţine iertare este lăsat în puterea noastră şi el constă în a ierta altora, ca să ni se ierte şi nouă. Fiind toţi fii ai aceluiaşi Tată ceresc şi având aceeaşi natură, este logic să ne amintim totodată că se cuvine să ne lăsăm în-

883. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni...*, cap. 320.

884. Astăzi, el prevalează în chip exclusiv în concepţia Bisericii Romano-Catolice, influenţat desigur de Vulgata, în care termenul grec ἐπιούσιον (ce trebuie spre fiinţă sau existenţă) din Matei şi Luca a fost redat în textul latin de la Matei 6, 11 prin *panem nostrum supersubstantialem*, ceea ce s-ar putea traduce *pâinea noastră supranaturală*, «deci hrana sufletului, adică Sfânta Euharistie». L. A. Molien, *La prière de l'Eglise*, Paris, 1924, p. 383, n. 6.

885. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit., trad. cit.*, vol. II, p. 277.

sufletiți de sentimente de iubire, de îngăduință și de blândețe față de aproapele, care poate comite față de noi unele greșeli. Acestea sunt însă neasemănat mai mici în comparație cu păcatele prin care noi ofensăm maiestatea divină. Este locul să menționăm că orice datorie neîmplinită este o călcare de datorie și deci o greșeală sau un păcat.

În textul Evangheliei după Sfântul Matei (6, 12), se cer să ni se ierte «datoriile noastre (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), precum le lăsăm (iertăm) și noi datornicilor noștri (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν), sau, ca în Evanghelia după Sfântul Luca (11, 4), «oricui ne este dator (παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν)». Se face astfel o evidentă aluzie la parabola servitorului nemilos, care, deși fusese absolvit de stăpânul său de o datorie de 10.000 de talanți, el n-a voit totuși să ierte unuia din confrații săi o infimă datorie de 100 de dinari (Matei 18, 23—25). De aceea, în cererea a cincea suntem făcuți judecătorii hotărârii de iertare a propriilor noastre păcate, potrivit legii înscrise în Evanghelia Domnului: «Cu ce judecată veți judeca, cu aceea veți fi judecați, și cu ce măsură veți măsura, cu aceea vi se va măsura» (Matei 7, 2). De aceea am fost puși să cerem Tatălui ceresc să ne acorde iertare pentru călcarea poruncilor Lui, în măsura în care am fost și noi în stare să fim cruțători față de semenii noștri. O adevărată iertare a greșiților noștri trebuie înțeleasă însă în sensul de a nu ne mai aduce aminte niciodată cu ură, cu necaz sau cu amărăciune de cei care ne-au produs supărări. Împlinirea acestei condiții nu ne scutește totuși de datoria de a ne înfățișa la scaunul de duhovnicie pentru a ne mărturisi greșelile și îndeosebi păcatele mari sau capitale și a îndeplini actele de pocăință recomandate de slujitorii Bisericii, cărora li s-a dat harul și puterea de a ierta sau nu păcatele oamenilor (Ioan 20, 22, 23; Matei 16, 19; 18, 18).

f) Ne rugăm mai departe: *«Și nu ne duce pe noi în ispită»*. Este a șasea cerere pe care o facem. Precum suntem încredințați de diferitele texte ale Sfintei Scripturi, viața decurge în lume în mijlocul tentațiilor (Iov 7, 1; Ps. 17, 30; 23, 19; Matei 4, 1—10; Marcu 1, 12—13; Luca 4,2—12 ). Virtutea se verifică, într-adevăr, prin rezistența și biruința repurtate asupra ispitelor (Ps. 25, 2; 65, 9—11; II Cor. 12, 7), iar împărăția lui Dumnezeu se cucerește de cei ce se luptă să o obțină (Matei 11, 12; Luca 16, 16). În scrierea Faptele Apostolilor (14, 22), se găsește consemnat că Sfântul Apostol Pavel însuși «întărind sufletele ucenicilor și îndemnându-i să rămână în credință», i-a avertizat «că prin multe necazuri se cuvine să intrăm în împărăția lui Dumnezeu».

Nu este deci de conceput că, propriu-vorbind, ne-am putea ruga să nu fim duși în ispită, deoarece încercarea intră în planul lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. Ispita în sens de încercare sau verificare și întărire a virtuților are ca scop perfecționarea și deci mântuirea. În planul divin, ispita este, cu alte cuvinte, un mijloc pedagogic sau educativ.

Este însă și ispită ale cărei curse sunt întinse de duhul cel viclean, în scopul de a-l face pe om să cadă și să piară. În acest caz, prin cererea

de a nu fi duşi în ispită, ne rugăm ca Tatăl nostru cel ceresc să nu îngăduie duşmanului mântuirii noastre să ne ispitească[886]. Pentru a scoate în evidenţă acest sens, Sfântul Ciprian[887] ca şi Sfântul Ambrozie al Mediolanului traduc textul cererii respective într-o formă interpretativă: «*Şi să nu îngădui* (ne patiaris) să fim duşi în ispită». «*Vezi ce zice?*», adaugă Sfântul Ambrozie: «*Şi să nu îngădui* să fim duşi în ispita pe care nu putem să o suportăm[888]. Nu zice: Să nu ne duci în ispită, ci, asemenea unui atlet, vrea acea cercare pe care natura umană să o poată suporta»[889]. De altfel, această interpretare consună cu ceea ce ne învaţă Sfântul Apostol Pavel, când scrie că Dumnezeu admite nu ca să nu fim ispitiţi, ceea ce este cu neputinţă pentru condiţiile firii noastre omeneşti, ci ca să nu fim ispitiţi peste puterile noastre. «Pe voi» — zice acest Sfânt Apostol — «nu v-a ajuns decât o ispită omenească, dar Dumnezeu, Care este bun (credincios), nu va îngădui să fiţi ispitiţi peste puterile voastre, ci, o dată cu îngăduirea ispitei, va trimite şi uşurare, ca să o puteţi birui» (I Cor. 10, 13).

Dacă ştim că micile păsărele, care nu s-au folosit cum trebuie de aripile ce li s-au dat pentru a se ridica în aer, nu cad în laţ fără ştirea lui Dumnezeu (Matei 10, 29; Luca 12, 6), apoi trebuie să înţelegem că, atunci când cerem lui Dumnezeu «nu ne duce pe noi în ispită», Îl rugăm să ne cruţe sau, mai bine-zis, *să nu ne lase să cădem în ispită*; cu alte cuvinte, cerem în rugăciunea noastră să ne ajute să rămânem sub ascultarea îndemnurilor conştiinţei curate şi să facem uz corect de raţiunea sănătoasă, pentru ca să nu săvârşim nimic prin care am ajunge pradă vreunei ispite supuse dreptei judecăţi a lui Dumnezeu, cum se întâmplă de obicei celor ce se lasă la discreţia poftelor desfrânate ale inimilor lor, a patimilor ruşinoase sau sub conducerea minţii lor dezordonate[890]. Este tocmai ceea ce se aplică în scrierile Sfântului Apostol

886. Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 69.

887. *De oratione*, 25, PL., IV.

888. Temeiul acestei interpretări se găseşte de fapt în însuşi textul epilogului sau adaosului pe care îl rosteşte preotul în Liturghia Sfântului Iacob, după ce clerul şi poporul au recitat Rugăciunea Domnească, epilog care nu este altceva decât o formă dezvoltată a ultimei cereri: «*Şi nu ne duce pe noi în ispită (cercarea) pe care nu o putem suporta* (ὑπενεγκεῖν), Doamne al puterilor, Cela ce cunoşti neputinţa (slăbiciunea) noastră, ci ne apără de cel rău şi de lucrările lui şi de toată bântuirea (vătămarea, supărarea, ἐπηρείας), şi uneltirea (μεθοδείας) lui, pentru numele Tău cel sfânt, pe care, îl chemăm peste smerenia noastră». Vezi textul original la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, XXVI, fasc. 2, p. 224/110.

889. Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cartea V, cap. 4: «Vide, quid dicat: *Et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus.* Non dicit: Non inducas in tentationem; sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio». La Johannes Quasten, *Monumenta patristica et liturgica vetustissima*, pars. III, în *Florilegium patristicum*, fasc. VII, edit. de Bernhardus Geyer şi Johannes Zellinger, Bonn, 1936, p. 170/58. Sesizând această particularitate, Fericitul Augustin ţine să remarce că «mulţi însă, când se roagă, zic astfel: «Să nu îngădui să fim duşi în ispită», explicând adică cum să se înţeleagă (expresia) «şi nu ne duce». *De sermone in monte*, II, 9, 30, P. L. XXXIV, col. 1282; la Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 170/58, n. 6.

890. Cf. Origen, *Despre rugăciune*, cap. XIX, 17, în trad. cit., p. 179.

Pavel, rătăcirilor lumii vechi : «De aceea, zice el, şi Dumnezeu i-a dat pradă faptelor celor necurate ale inimii lor, încât ei singuri şi-au întinat trupurile..., i-a dat pradă unor fapte ruşinoase... şi, cum nu s-au îngrijit să aibă pe Dumnezeu în cuget, i-a dat şi Dumnezeu în seama minţii lor celei rătăcite, ca să facă ceea ce nu se cade» (Rom. 1, 24—28).

«Dar ce, Dumnezeu duce pe om în ispită ?», se întreba Sfântul Gherman I al Constantinopolului. «Ferească Dumnezeu ! Căci Dumnezeu nu este autorul celor rele, dar noi să-L rugăm ca prin multele Sale îndurări să nu îngăduie să cădem în ispită : Doamne, dacă ne caută pe noi satana, ca să ne cearnă ca pe grâu, precum a căutat şi pe Sfinţii Tăi Apostoli, dar nu a reuşit, sau ca pe Iov odinioară, să nu-i dai lui putere asupra noastră ! Dar chiar dacă un om rău va voi să ne ducă în ispită, nu ne lăsa pe noi în voia lui, ci ocroteşte-ne cu acoperământul aripilor Tale»[891]. Rugându-ne «Şi nu ne duce pe noi în ispită», înţelegem că cerem ca, prin puterea Sa, Tatăl ceresc să domolească în noi viforniţa patimilor, neutralizând influenţele lor vătămătoare şi, astfel, să nu cădem înfrânţi sub atacul tentaţiilor.

În plus, cererea «Şi nu ne duce pe noi în ispită» este menită să ne aducă aminte, precum sublinia Sfântul Ciprian, că suntem fiinţe slabe şi că deci nu trebuie să ne mândrim că victoria s-ar putea obţine sau s-ar putea atribui exclusiv meritului nostru[892].

g) A şaptea cerere — *«Ci ne izbăveşte de cel rău»* — urmează ca o întărire şi completare a celei precedente. Căci, precum observă Sfântul Chiril al Ierusalimului, dacă cuvintele «Nu ne duce pe noi în ispită» ar fi avut sensul de a nu fi ispitiţi, Domnul n-ar fi spus «ci ne izbăveşte de cel viclean»[893]. Cel rău este «spiritul cel rău..., autorul şi adevăratul principiu al tuturor relelor»[894], care ne vine fie direct prin cursele întinse de el, fie prin oameni sau pofte. Dacă n-a putut să se atingă de turmele lui Iov fără învoirea lui Dumnezeu şi n-a avut putere să intre în turma porcilor din ţinutul gherghesenilor mai înainte de a fi primit îngăduinţa de la Fiul lui Dumnezeu, «va avea el putere — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — asupra oamenilor veghetori şi cuvioşi, păziţi de Dumnezeu, Căruia ei îi slujesc ca stăpânului şi împăratului lor ?»[895]. Izbăvirea de cel rău trebuie înţeleasă deci nu în sensul de a nu fi atacaţi de el, ci în acela că, atunci când ne găsim strâmtoraţi, să nu ne simţim părăsiţi, ci să luptăm împotriva lui fără a deznădăjdui (II Cor. 4, 8). De aceea, în această ultimă cerere, ne rugăm lui Dumnezeu să ne ajute să-l biruim pe cel rău ori de câte ori ajungem obiectul sau ţinta atacurilor lui.

Rugăciunea Domnească este încheiată, în Liturghie, cu ecfonisul preotului : *«Că a Ta este împărăţia şi puterea şi slava : a Tatălui şi a*

---

891. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 445 B.
892. Cf. Sf. Ciprian, *De oratione*, 26.
893. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 18.
894. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 6.
895. Idem, *Omilia asupra textului : «strâmtă este uşa»*, 5.

*Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor»* [896], la care strana, corul sau credincioșii răspund «amin»! Această doxologie vine ca un fel de expunere solemnă a temeiurilor prin care se explică curajul nostru de a ne fi adresat Părintelui ceresc cu cererile din rugăciunea ce ne-a fost dată de Fiul Său. Ți-am făcut, adică, atâtea cereri, pentru că știm că ai putere să ni le împlinești, pentru «că a Ta este împărăția și puterea». Este, după exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur, ca și cum am zice: Îți cerem toate acestea, întrucât Te recunoaștem ca Stăpânul a toate, Care ai o putere ce nu se va sfârși niciodată, Care poți toate câte le voiești și posezi o slavă pe care nu Ți-o poate lua nimeni. Pentru toate aceste motive, îți mulțumim Ție, Celui ce ai binevoit să ne dăruiești atâtea bunătăți, și mărturisim că Ție Ți se cuvine toată slava, toată cinstea, ca unuia ce ai toată puterea; Ție, Părinte și Fiule și Duhule Sfinte, acum și pururea și în vecii vecilor [897].

d. **Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei.** Deși documentele nu ne procură date directe despre întrebuințarea Rugăciunii Domnești în Liturghia Bisericii primare, este totuși greu de admis că ea ar fi putut lipsi din cadrul Liturghiei primitive. Autoritatea divină a autorului ei și proprietatea acestei rugăciuni de a se rezuma numai la câteva cereri scurte și, totuși, atât de complete, atât de desăvârșit adaptate și corespunzătoare condițiilor omului, ca ființă religioasă, reprezintă considerații pentru care ea s-a putut impune de la început în schema vechii Liturghii, înaintea oricăror altor compoziții ale primelor generații de creștini [898].

Recomandația din *Didahia celor 12 Apostoli* (între anii 80 și 100) de a se recita de trei ori pe zi «Tatăl nostru», deși înscrisă în capitolul VIII, adică imediat înaintea capitolelor privitoare la Sfânta Euharistie și la împărtășire, nu poate fi invocată totuși în sprijinul concluziei de mai sus, din cauza lipsei de legătură și continuitate între părțile citate. S-a presupus, pe de altă parte, că o anumită expresie din titlul rugăciunii din *Evhologhiul lui Serapion de Thmuis* (în preajma jumătății veacului al IV-lea), în legătură cu frângerea Sfântului Agneț, ar putea fi interpretată în sensul existenței rugăciunii «Tatăl nostru» în rânduiala Liturghiei din acea epocă; textul Rugăciunii Domnești lipsește însă, ca și recomandația de a fi rostită. Nici în Liturghia transmisă de așa-numitele «rânduieli bisericești» nu se găsește menționată. Astfel,

---

896. Adică așa cum se găsește redactată această rugăciune în Evanghelia după Matei 6, 13, text care lipsește însă din versiunea lui Luca 11, 4, unde lipsește, de altfel, și ultima cerere («ci ne izbăvește de cel rău»).

897. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului de la Matei 7, 14.*

898. «Cel Care ne-a dat viața ne-a învățat să ne și rugăm...» — zice Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei —, «pentru ca să fim mai lesne ascultați, când vorbim cu Tatăl prin cererea și rugăciunea ce am fost învățați de Fiul (să le zicem).... Căci care rugăciune poate fi mai spirituală decât aceea care ne-a fost dată cu adevărat de către Hristos, de Care ne-a fost trimis nouă și Duhul Sfânt?». *De oratione dominica,* 1, trad. de Pr. Matei Pîslaru, în colecția *Scrieri alese din operele Sfântului Ciprian, episcop al Cartaginei și martir,* Râmnicu-Vâlcii, 1935.

ea lipsește din slujba Liturghiei redată în cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, precum și din cea cuprinsă în apocriful *Testamentum Domini*. Cel puțin, în acest din urmă document, după împărtășire figurează o rugăciune parafrazată pe tema Rugăciunii Domnești, din care se pot recunoaște fără greutate primele trei cereri și o parte din doxologia finală [899].

De vreme ce însă Fericitul Ieronim a putut scrie, pe când se afla la Betleem, în anul 415, că Mântuitorul «a învățat pe Apostolii Săi că, în fiecare zi, la Jertfa Trupului Său, credincioșii să îndrăznească a zice «Tatăl nostru...» [900], înseamnă că întrebuințarea liturgică a Rugăciunii Domnești în Biserica din Palestina avea temei în vechea practică a tradiției creștine. Prima informație categorică despre uzul liturgic al acestei rugăciuni, și anume chiar la locul în care se află fixată și astăzi, ne-o dă însă Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386), în *Cateheza XXIII* (a V-a mistagogică, 11—18) [901], rostită poate în jurul anului 350.

Deși în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur Rugăciunea Domnească se găsește explicată de două ori [902], pe când se afla în Antiohia, totuși, despre practicarea ei liturgică nu face decât o mențiune ștearsă în *Omilia asupra lui Eutropiu*, 5 [903], la Constantinopol. Contemporanul acestui din urmă Sfânt Părinte, Sfântul Ambrozie al Mediolanului († 397), comentează de asemenea pe la anul 387 rugăciunea «Tatăl nostru» [904], dar ea lipsește din Liturghia pusă sub numele lui. În schimb,

---

899. A se vedea textul în traducerea franceză a lui F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clement*, cap. XIII, 15, Paris, 1913, p. 36.

900. *Dialogus contra Pelagium*, cartea III, cap. 15, P. L., XXIII, col. 585; vezi și Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, XI, éd., Paris, 1927, p. 277 și 280; de asemenea, L. A. Molien, *op. cit.*, t. I, p. 381, 384.

901. P. G., XXXIII, col. 1117 A — 1123 A.

902. *Omilia XIX la Matei*, 4. 7, P. G., LVII, col. 280 ș.u. și *Omilia despre paraliticul coborât prin acoperiș*, 3—5. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 21—24.

903. P. G., LII, col. 396. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 285.

904. «Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV. Explicarea Rugăciunii Domnești a făcut obiectul multor comentatori dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, ca, de exemplu:

I. — În răsărit: — Clement Alexandrinul (+ înainte de 215—216) — parțial și incidental: cererea I în 'Ἐκ τῶν προφητικῶν 'Ἐκλογαί, 19, 1; cererea II în 'Ὑποτυπώσεις; cererea III și IV în *Stromata*, cart. IV, cap. 8, P. G., VIII și cart. VI, cap. 13, P. G., IX; — Origen (+ 254—255), Περὶ εὐχῆς, P. G., XI; — Sf. Chiril al Ierusalimului (+ 386), *Cateheza V mistagogică*, P. G., XXXIII (traducerea în limba română de Pr. D. Fecioru în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București 1945); — Sf. Grigore de Nisa (+ 394), Εἰς τὴν προσευχήν, P. G., XLIV (traducerea în limba română la Nicolae D. Popescu, *Cele cinci cuvântări despre Rugăciunea Domnească*, teză pentru licență, București, 1907); — Sf. Ioan Gură de Aur (+ 407), *Omilia VII la Matei*, 14 («strâmtă este ușa...») și *Omilia XIX la Matei*, 4, 7, P. G., LI; — Sf. Maxim Mărturisitorul (+ 662), *Scurtă tâlcuire la Tatăl nostru*, P. G., XC (traducerea românească în *Filocalia*, vol. 2, Sibiu, 1947); — Sf. Gherman I al Constantinopolului (+ 733), *Comentariu liturgic* (Teoria mistică...), P. G., XCVIII; — Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (veacul al XV-lea), *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 320 și *Despre sfânta Biserică*, P. G., CLV (trad. în limba română de Toma Teodorescu, în vol. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, București, 1865); — Petru Movilă (veacul al XVII-lea), *Mărturisirea ortodoxă*, partea II, întreb. VII—XVII.

scrierile creştine din Biserica Africii de Nord cuprind date care se referă la folosirea de timpuriu a Rugăciunii Domneşti în Liturghie. Astfel, Tertulian, care considera Rugăciunea Domnească «legitima oratio» [905] şi că ea «rezumă întreaga Evanghelie» [906], afirmă că ea se recita în cursul Liturghiei [907]. Deşi Tertulian nu-i determină precis locul, totuşi se poate deduce că, din moment ce el califică sărutarea păcii drept «sigiliul rugăciunii» (Domneşti), această rugăciune ocupa locul pe care îl are în Missa romană, în care sărutarea păcii se dă după recitarea ei, adică imediat înainte de împărtăşire [908]. Acesta este, într-adevăr, momentul din Sfânta Liturghie pe care Fericitul Augustin îl precizează că era destinat pentru recitarea Rugăciunii Domneşti : «la acestea (după doxologia, cu care se încheia rugăciunea de sfinţire, a Sfintei Jertfe) ziceţi : amin... Se spune apoi Rugăciunea Domnească... După aceasta, se zice : Pace vouă, şi credincioşii se sărută cu sărutare sfântă» [909]. Fapt este că folosirea Rugăciunii Domneşti în Liturghie se constată în regiunile bisericeşti în care se practica Liturghia zilnică, şi anume la Ierusalim şi în Biserica Africii de Nord. Acest amănunt a dat naştere la ipoteza că, poate, iniţiativa acestui uz ar aparţine acestor Biserici, sub sugestia cererii «pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi» [910].

Rugăciunea Domnească figurează în toate Liturghiile, avându-şi locul între Anafora şi împărtăşire, deşi nu pretutindeni chiar în acelaşi moment. Fixarea Rugăciunii Domneşti în această parte a Liturghiei a fost determinată, desigur, de faptul că, prin conţinutul ei, a fost considerată proprie ca pregătitoare pentru primirea sfintei împărtăşiri. Şi anume, pe de-o parte, prin extinderea sensului cererii «pâinea noastră cea de toate zilele...» şi la Sfânta Euharistie, iar pe de alta, pentru considerentul subliniat de Fericitul Augustin că cererea «şi ne iartă nouă greşelile noastre...» are eficacitate în materie de iertarea păcatelor veniale, aşa încât împărtăşirea să poată urma fără osândă pentru credincioşi [911].

---

II. — În Apus : — Tertulian (+ 240), *De oratione*, P. L., I ; — Sf. Ciprian (+ 258), *De dominica oratione*, P. L., IV (trad. în limba română de Pr. Matei Pîslaru, în «Biblioteca Părinţilor bisericeşti», nr. 1, Râmnicu-Vâlcii, 1935) ; — Sf. Ambrozie al Mediolanului (+ 397), *De sacramentis*, P. L., XVI ; — Fer. Augustin (+ 430), *Epistola CXXX*, cap. XI, 21 şi XII, 22—23, P. L., CXXX, col. 502—504, iar în alte scrieri ale sale, referiri şi menţiuni incidentale şi fragmentare.

Asupra Rugăciunii Domneşti s-au oprit cu scurte explicaţii şi literaţi profani din epoca noastră ca, de exemplu : Nicolae Gogol, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii* (în limba rusă şi în traducerea franceză de Dom Theodore Belpaire, *La divine liturgie medité par Gogol*, Prieure d'Amay sur Meuse, Belgique, tradusă în limba română sub acelaşi titlu de Pr. Marin Dumitrescu, Râmnicu-Vâlcii, 1937) ; Giovanni Papini, *Histoire du Christ*, trad. fr., Paris, 1923, p. 222—225.

905. Tertulian, *De fuga*, 2, P. L., II, col. 105.

906. Idem, *De oratione* (compusă între anii 200 şi 206), P. L., I, col. 1153.

907. *Ibidem*, 3—4, P. L., I, col. 1156—1157.

908. «Osculum pacis, quod est signaculum orationis», *De oratione*, XIV.

909. Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3, cf. şi *Sermo XLIX*, 8 ; *XLIII*, 12 ; *CCXXVII* ; *Epistola CXLIX*, 16.

910. Cf. Fer. Augustin, *De sermone in monte*, II, 26. Vezi la Mgr. Pierre Batiffol, *op. cit.*, p. 277.

911. Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3 şi *Sermo XVII*, 5.

e. **Finalul primei părţi a oficiului după Anafora.** În cadrul pregătirilor pentru momentul împărtăşirii intră, potrivit regulii din Liturghia bizantină, şi obiceiul ca, în timpul Rugăciunii Domneşti, diaconul să-şi aşeze orarul cruciş pe spate şi pe piept, în aşa fel ca ambele capete să cadă egal în faţă, pentru ca el să rămână mai liber în mişcările sale, în legătură cu actul împărtăşirii. S-a asociat în acelaşi timp şi o semnificaţie simbolică acestui ritual prescris diaconului, şi anume că, având să se apropie de Domnul euharistic, diaconul imită pe serafimi, care îşi acoperă faţa cu două aripi [912].

După ce strana, corul sau credincioşii au răspuns «amin» la ecfonisul intonat de preot când s-a încheiat rostirea rugăciunii «Tatăl nostru», preotul îi binecuvintează cu obişnuita formulă: «Pace tuturor», la care ei răspund în acelaşi spirit de urare: «Şi duhului tău». Asistenţa este apoi invitată: «Capetele voastre, Domnului să le plecaţi» şi, în timp ce ea îşi ia o poziţie de smerită înclinare şi s-a dat, într-o intonare mai largă sau prelungită, răspunsul «Ţie, Doamne», preotul citeşte în taină rugăciunea plecării capetelor, înainte de împărtăşire.

Prima parte a oficiului după Anafora se încheie astfel cu o rugăciune specială, în care preotul prezintă, am putea spune, pe credincioşi îndurării dumnezeieşti, înainte de primirea Sfintelor Taine. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei formulare ale Liturghiei. Cea din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se arată preocupată în fond de aplicarea efectelor Jertfei euharistice, corespunzător trebuinţelor fiecăruia; în toate însă se cere «Părintelui îndurărilor», să «caute cu ochi milostivi spre tot poporul» (Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite şi Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur), să-l binecuvinteze şi să-l învrednicească «a se împărtăşi fără osândă cu aceste ale Tale preacurate şi de viaţă făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor şi spre unirea cu Sfântul Duh» (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

Cu alte cuvinte, «procedând întocmai ca avocaţii», precum se exprima Fericitul Augustin, «preoţii înfăţişează Puterii milostive pe cei de sub protecţia lor (pe credincioşii lor), prin punerea mâinii» [913]. «Toate acestea ei le cer însă de la Părintele ceresc, pentru meritele Mântuitorului şi prin mijlocirea Lui» [914], mărturisire pe care o fac prin ecfonisul din *Liturghier*, comun tuturor celor trei rugăciuni amintite: «Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea...». Credincioşii confirmă prin răspunsul lor: «amin».

---

912. Sf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 174.

913. Fer. Augustin, *Epistola CXLIX*, 12—16: «...cum populus benedicitur, tunc antistites, velut, advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissima oferunt potestati».

914. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 527 şi «Candela», an 1893, p. 70.

## D. ÎMPĂRTĂȘIREA ÎN CADRUL SFINTEI LITURGHII

**1. Actele manuale pregătitoare. 2. Împărtășirea. 3. Împărtășirea la Sfânta Liturghie privită sub aspectul spiritualității creștine**

### 1. Actele manuale pregătitoare

**a. Înălțarea Sfântului Agneț. b. Frângerea Sfântului Agneț. c. Amestecarea sau unirea sfintelor elemente. d. Căldura**

După rugăciunea «Tatăl nostru» urmează partea finală a Liturghiei, care culminează în actul împărtășirii. Înainte de acest act însă Sfintele Daruri sunt supuse unei serii de acțiuni rituale manuale, menite în primul rând a crea condițiile practice potrivite în acest scop. Prin semnificația simbolică a acestor acțiuni se subliniază în același timp și ideea de jertfă, de la baza Sfintei Euharistii, precum și unitatea acestei Jertfe, în cele două materii ale ei, pâinea și vinul[915]. Aceste acțiuni sunt:

— Înălțarea Sfântului Agneț (Ὕψωσις τοῦ ζωηφόρου ἄρτου);
— Frângerea (Μελισμός, dezmembrarea, împărțirea);
— Amestecarea sau unirea (Ἕνωσις) sfintelor elemente; și
— Căldura (Ζέον).

a. **Înălțarea Sfântului Agneț.** Actele manuale sunt precedate în toate cele trei Liturghii, întocmai ca în *Codicele Barberini 336*, de rugăciunea citită în taină de către preot: «Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfântul Tău locaș și de pe scaunul slavei împărăției Tale și vino ca să ne sfințești pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicește a ni se da nouă (liturghisitorilor), prin mâna Ta cea puternică, Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul». În *Codicele Barberini 336*, această rugăciune este intitulată «Rugăciunea înălțării Pâinii»[916]. Ea lipsește din unele manuscrise, iar în altele se găsesc în locul ei ori chiar după ea rugăciuni deosebite, ca, de exemplu, troparele «Miluiește-ne pe noi...» și «Doamne, miluiește-ne pe noi...», uneori multiplicate prin recitarea rugăciunii «Împărate ceresc...» sau a stihului 1 din Psalmul 141 («Înălța-Te-voi, Dumnezeul meu, Împăratul meu, și voi binecuvânta numele Tău în veacul veacului»), ori a stihului 6 din Psalmul 107 («Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul (să strălucească) slava Ta»), în timp ce preotul cădește Sfintele Taine[917].

915. Cf. și Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, 503.

916. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, p. 341.

917. Vezi, de exemplu, *Ms. 425* (veacul al XVI-lea), Bibl. Metocului Sfântului Mormânt la Constantinopol: la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια..., p. 824; *Ms. 780* (veacul al XVI-lea), Bibl. Mânăstirii Sf. Pantelimon din Atos; *Ibidem*, p. 828; *Ms. 341* (veacul al XVI-lea — al XVII-lea); *Ibidem*, p. 950. Vezi și «Candela», 1893, p. 70, n. 2.

În rugăciunea înălțării Sfintei Pâini se reia, precum se vede, se dezvoltă și se aplică în chip propriu și într-o formă interpretativă ideea deja exprimată în rugăciunea tainică din timpul Imnului heruvic: «*Tu ești* (Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și) *Cel ce Te împarți*, Hristoase, Dumnezeul nostru...». Așa, adică, precum la Cina cea de taină, când a anticipat în chip tainic, prin moarte sacramentală și deci sub formă nesângeroasă, Jertfa Sa de pe cruce, Domnul a dat Sfinților Apostoli Trupul și Sângele Său, tot astfel și în Liturghie, unde este prezent în chip nevăzut dar real, sub forma Pâinii și a Vinului euharistic, își dă spre împărtășire Preacuratul Său Trup și Scumpul Său Sânge, însă acum, prin intermediul sfințiților slujitori. Îndeosebi pentru aceasta au fost sfințiți liturghisitorii: să înfățișeze adică lui Dumnezeu proaducerile Bisericii și pentru a primi de la El și a împărți credincioșilor darurile bunătății Lui. De aceea, înainte de a începe operațiunile sacre pregătitoare în vederea împărtășirii, liturghisitorul cere harul de a fi vrednic de această slujbă, prin care el, un om, imită pe Dumnezeu, și deci de a înfățișa sau reprezenta pe Iisus Hristos în săvârșirea și distribuirea Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Său; pe de altă parte, se roagă ca acela care urmează să se împărtășească să le primească într-o desăvârșită curăție[918]. Mai lămurit, liturghisitorii se roagă Mântuitorului ca să le ajute să fie învredniciți să primească mai întâi ei înșiși Preacuratul Trup și Sfântul Său Sânge, «din mâna Lui cea puternică», pentru ca, apoi, prin intermediul lor, să fie împărtășiți cu Sfintele Taine și credincioșii.

Întrucât în timpul operațiunilor pregătitoare pentru împărtășire, precum și al celor pentru administrarea ei, liturghisitorii se vor atinge de Sfântul Trup și Sânge, luându-le cu propriile lor mâini, ei cer cu umilință să fie curățiți prin harul Sfântului Duh. În acest scop, preotul în altar, iar diaconul, în locul unde stă, se închină de trei ori plecându-se și rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul...» (o adaptare liturgică a textului din Luca 18, 13 și Ps. 50, 3). În vederea acestui moment, ei și-au curățit deja mâinile prin spălare, încă din timpul Axionului, simbolizând totdeauna prin aceasta și curățirea sufletească, cu care se cuvine a se apropia și a sluji cele sfinte.

Cursul Liturghiei a ajuns astfel la punctul când preotul trebuie să guste el însuși din ospățul cel dumnezeiesc și să invite după aceea și pe credincioși. Ca atare, îndată după ecfonisul «Cu harul și cu îndurările...», dinaintea rugăciunii înălțării Sfintei Pâini, diaconul rostește din mijlocul bisericii, cu voce înaltă și accentuată, «Să luăm aminte!», ca pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur[919] și după obiceiul consemnat în *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 13), făcând atenți în acest chip pe credincioși asupra actului însemnat al împărtășirii ce are să ur-

918. Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 12.

919. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4, P. G., LXIII, col. 132.

meze. Luând în acest timp Sfântul Trup cu primele trei degete de la ambele mâini, preotul îl înalță făcând cu el semnul crucii deasupra sfântului disc și rostind cu același ton impresionant : «Sfintele — sfinților» ( τὰ ἅγια — τοῖς ἁγίοις )[920], adică *Sfintele* (Taine) *sunt pentru sfinți.* În lipsa diaconului, preotul rostește el singur ambele părți ale acestei fraze liturgice, al cărei echivalent poate fi ușor descifrat în formula «De este cineva sfânt să vie (să se apropie), iar de nu este, să se pocăiască» *(Didahia celor 12 Apostoli* X, 6), obișnuită în rânduiala Sfintei Euharistii din epoca Părinților apostolici.

Nu este greu de observat dubla funcțiune a acestei interjecții liturgice, care constituie, pe de-o parte, o invitație la împărtășire pentru cei pregătiți, dar în același timp o oprire pentru ceilalți. Ca un crainic al lui Dumnezeu, preotul pe unii îi cheamă — zice Sfântul Ioan Gură de Aur —, iar pe alții îi îndepărtează, făcând aceasta nu cu mâna, ci cu graiul, mai lămurit decât cu mâna ; căci atunci când zice cu glas ridicat și puternic «Cele sfinte sunt pentru cei sfinți», este ca și cum ar vrea să spună : Înapoi cel ce nu este sfânt ! [921] Termenul «sfinți» este întrebuințat aci în sensul comun din Biserica primară, adică pentru toți credincioșii care nu s-au despărțit de Hristos prin păcate de moarte[922], ci se nevoiesc în viață virtuoasă și sunt pregătiți prin pocăință. Este mai mult ca sigur că, în fapt, oprirea de la împărtășire a celor nevrednici nu se traducea printr-o îndepărtare a lor în biserică, ci prin obligația de a se abține de la împărtășire.

În *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului, se recomandă o întreită repetare a acțiunii de înălțare a Sfântului Agneț, la înălțimi diferite, începând de sus în jos, deasupra potirului[923]. Unele manuscrise adaugă chiar că, în timpul acestei întreite însemnări în chipul crucii, preotul recita Trisaghionul cel mic («Sfinte Dumnezeule»)[924]. Se pare, totuși, că în vechimea mai depărtată liturghisitorul obișnuia să ridice mâinile în acest moment, iar nu Sfânta Pâine. Așa, cel puțin, ne lasă să înțelegem Sfântul Ioan Gură de Aur care, oprindu-se asupra impresiei produse de pronunțarea propoziției «Sfintele —

---

920. La Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, preotul se acomodează situației respective, atât în ceea ce privește acțiunea, cât și textul. Întrucât, adică, Sfânta Pâine a fost sfințită și deja înălțată la Liturghia precedentă a Sfântului Ioan Gură de Aur ori a Sfântului Vasile cel Mare, când a fost pregătit Sfântul Agneț, acum ea nu mai este înălțată. Preotul vâră numai mâna pe dedesubtul aerului, cu care se află acoperită Sfânta Pâine și, atingând-o cu toată evlavia și frica, fără să o înalțe, zice cu glas mare: *«Cele mai înainte sfințite — Sfintele sfinților».*

921. *Omilia XVII la Epistola către Evrei,* 5, P. G., LXII, col. 133. Cf. si Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică,* 19.

922. Nicolae Cabasila, *op. cit.,* P. G., CL, col. 419 A—B.

923. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, col. 44 BC: «...O cruce care se face în sus arată că s-a sfințit eterul de sus, cea de la mijloc, aerul, iar cea de jos, care se face deasupra discului și aproape de el, pământul, în care s-a îngropat și trupul de viață făcător al lui Hristos».

924. *Ms. 709* (an. 1260) din Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 158.

sfinţilor», descrie astfel acţiunea preotului în acest moment: «Cu glas mare, cu strigăt înfricoşător, ca un crainic ridicând mâna spre (cer) înălţime ( τὴν χεῖρα ἄρων εἰς τὸ ὕψος ), aţintit în sus...» [925]. Spre finele veacului al V-lea însă, când a fost probabil scrisă lucrarea *Despre ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, se pare că înălţarea Sfintei Pâini constituia o practică curentă. Acesta era, cel puţin, punctul de vedere al Sfântului Maxim Mărturisitorul, pe la mijlocul veacului al VII-lea. El se opreşte anume asupra pasajului din *Ierarhia bisericească*, în care se vorbeşte despre acţiunea arhiereului de a aduce sau a scoate darurile în văzul sau sub privirea poporului (ὑπ 'ὄψιν) [926]. Sfântul Maxim socoteşte că acest ὑπ 'ὄψιν nu poate avea altă explicaţie decât în practica de pe vremea acelui Sfânt Părinte (Pseudo-Dionisie Areopagitul), de a rămâne Dumnezeieştile Daruri acoperite după sfinţire până înainte de împărtăşire, când ele erau înălţate o dată cu vosglasul: «Sfintele — sfinţilor» [927].

La origine deci înălţarea Sfintei Pâini a avut un scop practic, în primul rând, şi anume de a pune Sfântul Agneţ sub privirile credincioşilor din biserică, spre a-i determina astfel să reflecteze asupra vredniciei lor pentru Sfânta Împărtăşire. Mai târziu însă — când grilajul sau şirul de coloane scunde, prin care se despărţea în vechime altarul de naos, a evoluat, ajungând iconostasul sau tâmpla înaltă de astăzi şi deci Sfintele Daruri nu mai puteau să fie văzute de credincioşi — actul înălţării Sfântului Agneţ în acest moment a rămas numai cu o semnificaţie simbolică. Se închipuie anume, prin aceasta, ridicarea lui Hristos pe Cruce, adică răstignirea sau crucificarea. De aceea, nu se înalţă Sfântul Disc cu toate darurile de pe el, pentru că acestea reprezintă numai membre sau părţi ale Trupului lui Hristos. Se înalţă numai Sfântul Agneţ, pe de-o parte, pentru că numai în el s-au închipuit, prin ritualul de la Proscomidie, pătimirile Celui ce S-a jertfit pentru viaţa lumii, iar pe de alta, pentru a se arăta că a venit sau este de faţă în chip nevăzut «Hristos însuşi şi pe Sine Se dă nouă, căci El este Cel ce S-a răstignit pentru noi şi pe Dânsul ni-L arată nouă cu taină (prin această înălţare), că a pătimit pentru noi» [928]. Este ca şi cum s-ar spune: Iată Sfântul care este Pâinea cea Sfântă a vieţii, destinată sfinţilor. Răspunsul «*Unul Sfânt, unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. Amin*», cu care corul sau credincioşii întâmpină

---

925. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 5, P. G., LXIII, col. 131.

926. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, P. G., III, col. 425 D.

927. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scholia la Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 2, P. G., IV, col. 137 A; cf. şi col. 148 B.

928. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99, P. G., CLV, col. 297; cf. şi *Explicarea despre Sfânta Biserică*, trad. cit., p. 266, col. 2; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 448 şi 449 A—B; vezi şi *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», 1893, p. 71; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 528; P. Lebedev, *op. cit.*, trad. rom., p. 272—273.

ecfonisul ce însoţeşte înălţarea Sfântului Agneţ, vine în parte ca o confirmare atât a acestui ecfonis, cât şi a rugăciunii tainice dinaintea înălţării Sfântului Agneţ, şi în acelaşi timp ca o mărturisire inspirată de o firească smerenie. Cine dintre noi, adică, poate să spună că este curat şi sfânt, aşa cum sunt numiţi în general credincioşii vrednici de împărtăşire ? «Sfânt cu adevărat este unul singur : Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce este sfânt prin natura Lui» şi Care se află întru slava lui Dumnezeu-Tatăl («...Cel ce sus împreună cu Tatăl şezi...») şi pe toţi ne sfinţeşte, din marea Sa iubire de oameni. «Şi noi suntem sfinţi, dar nu prin fire, ci prin participare şi prin rugăciune» [929]. Vechimea acestui imn se poate urmări în documentele liturgice, până în veacul al IV-lea [930].

b. **Frângerea Sfântului Agneţ.** Între timp, şi anume după ce a pronunţat interjecţia *«Să luăm aminte»*, diaconul intră în altar şi venind de-a dreapta preotului, care ţine încă în mâini Sfântul Trup, zice : «Sfărâmă, stăpâne, Sfânta Pâine» ; iar preotul o frânge în patru părţi, pe urmele tăieturilor făcute cruciş la Proscomidie, zicând : «Se sfărâmă şi se împarte Mielul lui Dumnezeu» [931], Cel ce se sfărâmă şi nu se desparte, Cel ce se mănâncă şi niciodată nu se sfârşeşte, ci pe cei ce se împărtăşesc îi sfinţeşte» [932]. Le aşază apoi pe sfântul disc, cu miezul în sus, în chipul crucii, potrivind să fie : sus, adică spre răsărit, partea cu însemnarea IIS, jos, adică spre apus, cea cu HS, înspre stânga preotului, NI, iar spre dreapta, KA.

Precum se vede, prin formula cu care se însoţeşte actul frângerii se recunoaşte şi se mărturiseşte că, deşi în Liturghie Trupul euharistic al Domnului este frânt şi împărţit în mai multe părţi, în vederea împărtăşirii liturghisitorilor şi a credincioşilor, totuşi el rămâne neîmpărţit şi nedespărţit ; Domnul Se află, adică, prezent în fiecare din părticelele în care a fost sfărâmat Sfântul Agneţ, fără ca această Pâine a vieţii, venită din cer, să se sfârşească vreodată prin împărtăşirile simultane şi succesive în sensul cronospaţial.

«Frângerea pâinii» este un ritual legat de însăşi săvârşirea Sfintei Euharistii, încă de la instituirea ei. Această expresie reprezenta chiar una dintre denumirile tehnice, prin care era desemnată la început Jertfa

---

929. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catcheza V mistagogică*, 19 ; cf. şi Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Biserică, trad. rom.*, cit, p. 266, col. 2.

930. La Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 19. În *Constituţiile Apostolice*, VIII, 13 : «Unul Sfânt, unul Domn Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl, binecuvântat eşti în veci. Amin. Osana, Fiul lui Dumnezeu, binecuvântat Cel ce vine în numele Domnului. Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă, Osana în cele de sus».

931. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 148, şi ediţiile *Liturghierului* de Veneţia, 1644 şi 1687, adaugă aici : ὁ Υἱος τοῦ Πατρός (Fiul Tatălui).

932. Manuscrisele au înregistrat variante deosebite ale acestei formule, ca, de exemplu, în *Ms. 719* Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea) : «Se sfărâmă Trupul Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos, fără împărţire şi fără schimbare, pentru viaţa şi mântuirea lumii. Cel ce ridică păcatele lumii, totdeauna, acum şi pururea...». La A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια..., p. 174.

liturgică. De altfel, ruperea Sfântului Agneț în părticele constituie o operație necesară mai întâi din punct de vedere practic, în vederea împărtășirii. Ea este atât de firească în ordinea actelor manuale, încât *Constituțiile Apostolice* (VIII, 13) nici nu socotesc necesar să o menționeze aparte, considerând-o, desigur, implicit între actele legate în prealabil de pregătirea împărtășirii.

Când anume a îmbrăcat actul manual al frângerii formele cu caracter simbolic de mai târziu, este greu de spus. În tot cazul, originea lor este destul de veche, de vreme ce pe la mijlocul veacului al IV-lea *Evhologiul* lui Serapion de Thmuis cuprinde următoarea indicație pentru rugăciunea care urmează după Anafora : «După rugăciunea (Anaforei), *frângerea* și rugăciunea în timpul frângerii»[933]. Lămuriri asupra amănuntelor acțiunii frângerii încep a fi înscrise însă în documente abia de la veacul al IV-lea încoace, la început mai sumar, iar apoi mai pe larg. Felul în care se făcea se transmitea de obicei prin practica tradițională, deci fără a fi descrisă în întregime. Astfel, *Codicele Barberini 336* cuprinde instrucțiunea că preotul «ia părticele din Sfântul Trup și le pune în sfintele potire», fără să fi dat mai întâi vreo indicație asupra actului frângerii în sine, așa precum la înălțarea Sfântului Agneț a făcut numai mențiune despre ea, fără să-i descrie momentele componente. Se înțelege însă că a trebuit să aibă loc mai întâi frângerea, din moment ce se prescrie punerea în potire nu a Agnețelor întregi, ci numai a unor părți din ele, așa cum se știa adică de liturghisitori, din practică. În veacurile al IX-lea și al X-lea, manuscrisele[934] menționează însă precis frângerea Sfântului Agneț în patru părți, practică cu care sunt de acord și manuscrisele din veacurile următoare, cu excepția unui codice din veacul al XIV-lea[935], care indică frângerea în trei bucăți. O lămurire în plus o aduce din veacul al XI-lea și al XII-lea versiunea latină a lui Leon Thuscus, care, reproducând «vechiul obicei al Bisericii din Constantinopol», prescrie așezarea părticelelor în formă de cruce, așa cum este uzul și astăzi, deși instrucțiunile din *Liturghier* au rămas încă deficiente față de uz.

Frângerea Sfântului Agneț constituie un act ritual, prin care, sub raportul practic, liturghisitorul imită ceea ce Mântuitorul însuși a făcut la Cina cea de Taină, în vederea împărtășirii Sfinților Apostoli. Se simbolizează însă în același timp pătimirile și moartea Sa pe Cruce, dându-ne, îndeosebi prin așezarea părților din Sfântul Agneț în formă de cruce, imaginea lui Hristos cel răstignit[936]. Această figură rezultată din

---

933. Μετὰ τὴν εὐχὴν ἡ κλάσις καὶ ἐν τῇ κλάσει εὐχή.

934. *Cod. Porphyrios*, Cf. Dom Pl. de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 105.

935. *Cod. Basilii Falascae*; Cf. *Ibidem* și rev. «Candela» 1893, *art. cit.*, p. 70, n. 2.

936. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică, trad. rom. cit.*, p. 266, col. 2; rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273.

poziţia pe disc a celor patru părţi ale Sfintei Pâini închipuie, după unii, şi «cele patru margini ale lumii, care s-au mântuit prin moartea şi prin învierea lui Hristos» [937].

c. **Amestecarea sau unirea sfintelor elemente.** Cele patru părţi ale Sfântului Agneţ fiind astfel aşezate pe disc, diaconul arată cu orarul Sfântul Potir, zicând : «Împlineşte (întregeşte), părinte (stăpâne), Sfântul Potir», iar preotul luând părticica din Sfântul Agneţ, care este aşezată în partea de sus (IIS), face cu ea semnul crucii deasupra potirului zicând : «Împlinirea (întregirea) paharului credinţei Sfântului Duh», după care o pune în potir, iar diaconul răspunde : «Amin».

Prin această amestecare se subliniază unitatea şi indivizibilitatea Trupului şi Sângelui lui Hristos, şi anume (precum deja s-a arătat) că în fiecare din părticelele elementelor Sfintei Jertfe euharistice El este prezent în întregime, cu Trupul şi cu Sângele, cu sufletul şi cu Dumnezeirea Sa. Despărţite însă, Sfântul Trup adică pe disc, iar Sfântul Sânge în potir, aşa cum se găsesc înainte de unirea lor în potir, simbolizează, în această situaţie, suferinţele şi moartea, deşi în realitate Domnul Iisus Hristos este prezent în Sfintele Taine în starea Sa de proslăvire şi deci viu. De aceea, prin amestecarea sau unirea lor în potir, se închipuie învierea Domnului. Ritul amestecării sau unirii sfintelor elemente este inspirat deci de o preocupare dogmatică, pentru a se arăta pe de-o parte că «Hristos este unul, măcar că se vede a fi în pâine şi în potir» [938], iar pe de alta, pentru a se simboliza învierea Sa [939]. Această unire este considerată că se săvârşeşte, ca şi sfinţirea darurilor, prin lucrarea Sfântului Duh, ea fiind astfel «un mister al credinţei» [940]. În formula de mai sus, cu care preotul însoţeşte punerea părticelei IIS în potir, se exprimă tocmai mărturisirea acestei credinţe.

Trebuie să observăm totuşi că variantele în care se află redată această formulă în diferitele manuscrise şi ediţii, atât în ceea ce priveşte redactarea textului, cât şi punctuaţia, fac oarecum obscur sensul

---

937. Vezi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 448 C. şi Ghenadie, fost episcop de Argeş, *Liturgica sau explicaţia serviciului divin*, Bucureşti, 1877, p. 117.

938. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, în *trad. cit.*, cap. 99.

939. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273. De aceea, în Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, părticica IIS se pune în potir făcându-se cu ea numai semnul crucii deasupra potirului, fără a se mai recita formula «Împlinirea paharului...», întrucât unirea sau amestecarea se găseşte deja împlinită, de la Liturghia precedentă, când Sfântul Agneţ a fost îmbibat cu Sfântul Sânge şi deci s-a simbolizat astfel învierea Domnului. Pe de altă parte, ceea ce se află în potirul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite nu este Sângele euharistic al Domnului, ci vin simplu, amestecat cu apă, aşa cum au fost turnate la proscomidiar. Nefiind deci sfinţite, întrucât această Liturghie... nu are epicleză, conţinutul potirului ei nu poate servi ca împlinire sau întregire a Sfântului Trup, ci constituie acum un simplu mijloc de vehiculare a Sfintelor Taine, la împărtăşire.

940. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 531 şi rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72.

ei. Astfel, în unele manuscrise lipsesc uneori ambele genitive ale substantivelor «pahar» și «credință», iar în altele când unul, când celălalt din ele, formula prezentându-se în următoarele redactări: «Împlinirea (este lucrarea) Duhului» sau «Împlinirea Duhului Sfânt», «Împlinirea paharului (este lucrarea) Sfântului Duh» sau «Împlinirea credinței Sfântului Duh», ori «Împlinirea paharului credinței Sfântului Duh», această din urmă formă aflându-se în uzul *Liturghierului* Bisericii Ortodoxe Române. Pe de altă parte, în unele ediții găsim virgulă după fiecare din primele două genitive din propoziția liturgică în cauză, în timp ce altele întrebuințează acest semn de punctuație numai după primul genitiv sau nu fac deloc uz de virgulă în textul acestei formule [941]. Explicația nu poate fi aflată, credem, decât în faptul că amănuntele sau momentele componente ale ritualului unirii sfintelor elemente nefiind înregistrate în vechile manuscrise, săvârșirea acțiunii a rămas pe seama practicii tradiționale, care a ajuns în cele din urmă la forme locale diferite [942].

Ca și în legătură cu celelalte acte manuale, vechile manuscrise s-au menținut deci și aici la laconismul lor caracteristic, în ceea ce privește instrucțiunile de tipic. Astfel, *Codicele Barberini 336* consemnează, precum am văzut, numai lămurirea: «Preotul ia părți din Sfântul Trup și le pune în Sfintele Potire și zice: spre împlinirea Duhului Sfânt» [943]. Transcria, desigur, un manuscris mai vechi, deoarece se referă la obiceiul când se împărtășea toată asistența, fiind astfel nevoie să se scoată mai multe Agnețe și să se întrebuințeze mai multe potire [944]. Care erau însă părțile anume, pe care le lua din Sfintele Agnețe, *Codicele Barberini 336* nu precizează, considerând acest amănunt cunoscut din practică. Este ca și cum ar fi zis: «Preotul ia părțile *respective* din Sfântul Trup».

---

941. Vezi locurile indicate în lucrarea noastră: *Contribuții la revizuirea Liturghierului român,* București,, 1931, p. 144, nr. 258, 259 și 260.

942. În Liturghia Sfântului Iacob, formulele întrebuințate în ritualul actelor manuale sunt mai clare: «Preotul frânge pâinea și ține în mâna dreaptă jumătate din ea, iar în mâna stângă, cealaltă jumătate și moaie în potir și pe cea pe care o ține în mâna dreaptă, zicând: *Unirea Preasfântului Trup și a Cinstitului Sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos.*

Și face semnul crucii peste părticica din mâna stângă și schimbă în mâini cele două părticele; face (apoi) semnul crucii (și) peste cea de-a doua părticică. Unind apoi cele două părticele și muind în potir marginea celorlalte părticele și făcând semnul crucii peste celelalte pâini, zice de fiecare dată, când le moaie, cuvântul unirii și începe îndată să le sfărâme (împartă) și înainte de toate pune în fiecare potir câte o singură părticică zicând: «*S-a împlinit* (Ἥνωται) și *s-a sfințit* și *s-a desăvârșit* (τετελείωται) (aceste Sfinte Daruri: în ed. de Alexandria, 1931, p. 42), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (a Căruia este slava și puterea în veci)»: ed. cit. de Alexandria, ibid. la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2, 1946, p. 228/114 și 230/116.

943. La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

944. Este de presupus că amestecarea Sfintelor n-a putut fi practicată atâta vreme cât credincioșii primeau la împărtășire mai întâi Sfântul Trup în mână și apoi gustau din potir. Punerea Sfintei Pâini în potir n-a putut fi necesară — cel puțin în întregimea Sfântului Agneț — decât atunci când s-a introdus obiceiul de a se întrebuința lingurița pentru împărtășirea poporului. Vezi și *infra*, p. 814.

Un manuscris de pe la mijlocul veacului al XII-lea dă o indicaţie mai generală : «Pune părţile în potir, zice : *Împlinirea Duhului Sfânt. Amin»*[945]. Caracterul de simplă enunţare al acestui gen de instrucţiuni tipiconale, întrebuinţat şi mai înainte pentru înălţarea Sfintei Pâini, reiese şi din faptul că propoziţiile sunt înlănţuite independent, adică fără serviciul conjuncţiilor[946]. Indicaţia din acest manuscris se referă deci nu la depunerea dintr-o dată a tuturor miridelor, în Sfântul Potir. Un manuscris din veacul următor prescrie chiar că se ia din Sfântul Trup o singură miridă şi se pune în Potir, dar, desigur, din aceleaşi consideraţii, nu precizează care anume (καὶ λαμβάνει μίαν μερίδα ἐκ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ βάλλει εἰς τὸ ἁγίου ποτήριον καὶ λέγει : Πλήρωμα Πνεύματος)[947].

Dom Placide de Meester semnalează practica izolată consemnată într-un manuscris, de a se pune şi mirida Sfintei Fecioare o dată cu părticica IIS din Sfântul Agneţ[948].

d. **Căldura.** După punerea părţii respective din Sfântul Agneţ în Potir, diaconul dă îndată preotului, prin partea dreaptă, căldură, adică apa caldă[949], într-un vas mic, special pentru această întrebuinţare, zicând : «Binecuvintează, stăpâne, căldura», iar preotul zice, binecuvântând-o : «Binecuvântată este căldura sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor». Diaconul răspunde : «amin» şi apoi o toarnă în Potir în chipul crucii, atât cât chibzuieşte că ajunge să încălzească Sfintele, zicând în acelaşi timp : «Căldura credinţei plină de Duhul Sfânt».

Manuscrisele şi ediţiile *Liturghierului* reproduc această formulă sub diferite variante, şi anume : «Căldura Sfântului Duh»[950], «Căldura cre-

---

945. *Ms. nr. 973*, din anul 1153, al Bibl. Mânăstirii Sinai. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 85.

946. Dom Placide de Meester intercalează conjuncţia καὶ între cele două propoziţii din care se compune instrucţiunea înscrisă în manuscrisul de mai sus. În text ea nu este însă, verbul urmând îndată după substantivul ποτήριον.

947. *Ms. nr. 917*, Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174.

948. *Cod. Vatican gr. nr. 1283*. Citat de Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 105, după Krasnoseltzev, *Svedenia...*, p. 135—136.

949. În *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, P. G., XVIII, col. 449 B : «Se aduce *apă foarte caldă* într-un vas mic şi amestecă din aceasta în cele puse înainte pe dumnezeiasca Masă, fie că sunt cupe, fie că sunt potire...». Cf. şi *Comentariul* lui Balsamon la can. 32 trulan (în *Sintagma Ateniană).*

950. *Ms. nr. 713* Bibl. din Patmos, veacul al XIII-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174; *Diataxa patriarhului Filotei*, veacul al XIV-lea, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, P. G., CLV, col. 741—742, în trad. rom. cit., p. 267, col. 1; Idem, *Răspunsul 58 la întrebările unui arhiereu.*

dinței Sfântului Duh» [951], «Căldura plină de credință a Sfântului Duh» [952] sau «Căldura credinței, plină de Duhul Sfânt» [953].

Ca și în cazul formulei pentru unirea sau amestecarea Sfintelor Taine, sensul acestor variante ale textului, care însoțesc turnarea căldurii, este acoperit de oarecare obscuritate. Exegeții admit însă în general că apa caldă amintește și simbolizează apa care a curs odată cu sângele din coasta Mântuitorului, împunsă cu lancea, corpul Său nefiind încă rece. Pe de altă parte, «apa caldă arată că, prin căldură, dă semnul vieții» [954], așa că turnându-se înainte de împărtășire pentru încălzirea Sfintelor Taine ea «întregește imaginea desăvârșită a Tainei, celor care se împărtășesc din Potir, ca și cum s-ar atinge de însăși coasta dătătoare de viață» [955], le dă, cu alte cuvinte, senzația că au primit însuși Sângele Domnului. Căldura simbolizează deci puterea dătătoare de viață a Trupului și Sângelui Domnului, care, chiar după despărțirea de trup prin moartea de pe cruce, au rămas dătătoare și făcătoare de viață, deoarece «Dumnezeirea și toate lucrurile Duhului nu s-au despărțit de Trupul Său după moarte» [956].

Formula rostită o dată cu turnarea căldurii («Căldura Sfântului Duh», «Căldura credinței plină de Duhul Sfânt» ș. a.) reia încă o dată sensul formulei de la amestecarea Sfintelor Taine, și anume că Sfântul Duh, prin lucrarea Căruia s-a săvârșit întruparea Domnului și se realizează prezența Sa în Sfânta Euharistie în timpul epiclezei, se află de asemenea prezent și este împărtășit întregii Biserici, o dată cu darea Sfintelor Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Pe de altă parte, formula «căldura credinței...» [957] implică în chip hotărât, prin termenii

951. *Ms. nr. 425*, Bibl. Metocului Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825 și *ms. nr. 120*, Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos, anul 1602. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 961.

952. *Ms. din an. 1306* de la Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 268.

953. Λειτουργικόν, ediția de Ierusalim, 1908; *La divine liturgie de notre Pere S. Jean Chrysostome*, text grec și traducere franceză, editată de Dom Placide de Meester, Roma și Paris, 1925.

954. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, trad. cit., p. 266, col. 2.

955. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 448 B. Cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre Sfânta Biserică*, p. 267, col. 1.

956. *Ibidem*, p. 266, col. 2. «...*Căldura se pune acum nu pentru vreo săvârșire*..., ci pentru ca, *gustând cald*, din înfricoșătorul potir, să înțelegem cum că Hristos, chiar murind, Trupul Său cel făcător de viață a fost nedespărțit de Dumnezeire, ca și dumnezeiescul suflet și plin de lucrările Duhului...» (Idem, *Răspunsul 58 la întrebările unui arhiereu)*.

957. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, pronunțarea acestei formule la turnarea căldurii nu mai are sens, și de aceea nici nu mai are loc, pentru aceleași motive pentru care am văzut mai sus că nu se repetă nici formula respectivă pentru împlinirea, completarea sau întregirea potirului. Sfântul Agneț pregătit pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite a fost îmbibat sau împlinit cu Sângele euharistic la Liturghia precedentă, după ce a fost turnată căldura în potir, așa încât rostirea formulei «Căldura credinței...» nu mai corespunde acum semnificației simbolice de bază a actului în sine. Turnarea căldurii la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite nu poate avea, credem, decât un scop practic, și anume pentru a încălzi conținutul potirului și a-l face agreabil la împărtășire.

diferitelor ei variante, şi o aluzie la credinţa şi dragostea fierbinte de care trebuie să fie însufleţiţi credincioşii prin harul Sfântului Duh, atunci când vin să primească Sfânta Împărtăşanie [958].

Nicolae Cabasila consideră însă că turnarea căldurii şi formula ce însoţeşte acest act liturgic aminteşte şi simbolizează pogorârea Sfântului Duh peste Biserică. «Odinioară, acest lucru s-a petrecut după ce se săvârşise de Hristos toată iconomia mântuirii, iar acum, după ce Jertfa a fost adusă şi Darurile s-au sfinţit, se sălăşluieşte în cei care se împărtăşesc cu vrednicie dintr-însele... Venirea Sfântului Duh în Biserică n-a fost altceva decât efectul şi urmarea pătimirilor, învăţăturii şi faptelor Mântuitorului. Se cuvenea deci ca, după cele dinainte, să se reprezinte în Liturghie şi această venire. Ea este reprezentată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine, când această apă, prin ea însăşi apă, dar totodată împărtăşită şi de căldura focului, închipuieşte pe Sfântul Duh, Care e numit şi apă (Ioan 7, 38—39), dar care S-a arătat şi în chip de limbi de foc, atunci când S-a revărsat peste Sfinţii Apostoli. Iar momentul acesta din Liturghie pe cel de atunci îl simbolizează. Atunci, Sfântul Duh S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum această apă caldă se toarnă peste Sfintele Daruri, după ce au fost sfinţite. Iar prin Sfintele Taine este semnificată şi Biserica, ea fiind Trupul lui Hristos, şi credincioşii ei, fiecare în parte, fiind membre ale acestui Trup» (I Cor. 12, 27) [959]. O astfel de interpretare se găseşte în concordanţă, de altfel, cu uzul consemnat în unele manuscrise, de a se recita, pe lângă formula obişnuită în general în ritualul pentru turnarea căldurii, şi primul tropar din oda a patra a Canonului compus de Sfântul Ioan Damaschin pentru sărbătoarea Cincizecimii [960]. Negreşit, introducerea acestui tropar aici a fost inspirată tocmai de intenţia de a se imprima ori de a sublinia în ritualul căldurii semnificaţia corespunzătoare.

Documentele nu ne informează asupra timpului când a luat naştere obiceiul de a pune apă caldă după amestecarea Sfintelor Taine. În veacul al VI-lea însă, catolicosul armean Moise al II-lea (574—604) a găsit un pretext în această practică a Liturghiei bizantine pentru a formula un refuz pe ton ironic la invitaţia ce-i făcuse, în preajma anului 593, împăratul Mauriciu, de a veni la Constantinopol, în vederea conversaţiilor în legătură cu separarea armenilor de Biserica Ortodoxă, după Sinodul de la Calcedon. «Să mă ferească Dumnezeu, se apăra el, să trec fluviul Azat, ca să mănânc pâine coaptă în cuptor şi să beau căldură» [961].

---

958. Cf. V. Vladislavev, *Obăeasnenie bogoslujeniea sv. pravoslavi ţerkovn*, Izd. 2, Tveră, 1876, p. 399, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 531.

959. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVII, P. G., CL, col. 452 A—B.

960. «Baia cea dumnezeiască a naşterii celei de a doua, cu cuvântul amestecând-o... pecetluind-o cu căldura Duhului». Manuscrisele citate din A. Dmitrievschi, în notele 37 şi 38 de mai sus. Vezi de asemenea *ms. nr. 986*, veacul al XV-lea, Bibl. Mânăstirii Sinai, A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 613, precum şi manuscrisele din veacul al XVI-lea şi al XVIII-lea menţionate de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 137.

961. *Narratio de rebus Armeniae*, P. G., CXXXII, col. 1248 B — 1249 A, la J. Hanssens, *op cit.*, t. II, pars prima, p. 156—157 şi 235.

Căldura constituia deci în această vreme o notă caracteristică îndătinată a Liturghiei bizantine în comparaţie cu cea armeană. Un codice din veacul al XIII-lea[962] se referă pentru temeiurile acestei practici la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, precum şi la analogiile din figurile de stil ale troparului citat mai înainte din Canonul Sfântului Ioan Damaschin la Cincizecime.

Cele mai vechi codice liturgice, între care şi *Codicele Barberini 336*, n-au înscris însă cu privire la căldură nici instrucţiuni asupra acţiunii şi nici cuvintele diaconului sau binecuvântarea preotului. Asupra observării riguroase a acestei practici stăruie totuşi, cam în aceeaşi epocă, patriarhul constantinopolitan Nichifor Mărturisitorul, care prescrie în canonul 13 că «nu se cuvine ca preotul să liturghisească fără apă caldă, decât numai de mare nevoie şi numai dacă nicidecum nu se află apă caldă».

## 2. Împărtăşirea

**a. Referinţele vechilor manuscrise. b. Ritualul sau rânduiala împărtăşirii clericilor. c. Împărtăşirea credincioşilor laici**

**a. Referinţele vechilor manuscrise.** După amestecarea sfintelor elemente şi turnarea căldurii, urmează îndată împărtăşirea, mai întâi a liturghisitorilor şi apoi a credincioşilor. Vechile manuscrise liturgice prezintă însă o mare lacună în ceea ce priveşte consemnarea regulilor ce se observau în acest moment. Astfel, din ceremonialul împărtăşirii nu se găseşte înscrisă în *Codicele Barberini 336*[963], ca, de altfel, şi în alte manuscrise din cele mai vechi, decât formula «cu frica lui Dumnezeu», prin care credincioşii erau invitaţi să primească Sfântul Trup şi Sânge. Nu se face deci nici o menţiune despre împărtăşirea liturghisitorilor. Urmând imediat şi în chip automat ca o consecinţă firească a lucrărilor manuale pregătitoare cu acest scop, actul împărtăşirii a fost considerat, desigur, de la sine înţeles, iar pe de altă parte, desfăşurându-se în altar, adică numai în cercul slujitorilor bisericeşti, fără vreo participare a credincioşilor la ceremonialul împărtăşirii clericilor, este de admis că descrierea lui n-a fost privită ca necesară.

Tăcerea manuscriselor asupra ritualului împărtăşirii în genere se poate explica şi prin caracterul ei de acţiune care, după vechiul obicei, era lăsată în seama practicii, obiectul evhologhiilor făcându-l îndeosebi şi cu precădere textul rugăciunilor. Faptul se verifică în acest sens şi în cazul altor acţiuni liturgice, ca : citirea Evangheliei şi a Apostolului, Intrarea cea mare, binecuvântarea căldurii etc., peste care *Codicele Barberini 336*, ca şi alte manuscrise ceva mai târziu — ca, de exemplu, un sul sau un kontachion de la începutul veacului al XV-lea, cu Litur-

962. *Cod. Patmos* nr. 713, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174.
963. Textul publicat de F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

ghia Sfântului Vasile cel Mare [964], reproducând desigur pe altul mult mai vechi — trec fără lămuriri cu privire la felul cum se face împărtășirea. Tăcerea manuscriselor nu constituie însă un motiv serios pentru a exclude existența unei ceremonii a împărtășirii, în epoca patristică.

Lămuriri pozitive în această privință ne aduc abia documentele din primele veacuri ale celui de-al doilea mileniu creștin. Astfel, despre înfățișarea generală a ceremonialului împărtășirii liturghisitorilor, în veacurile al XI-lea și al XII-lea, ne informează un manuscris a cărui vechime datează de prin jurul anului 1200 [965]. Astfel, făcând o mică rugăciune de iertare și curățire de păcate, îndată după plinirea Potirului, preotul se împărtășește cu Trupul Domnului, dacă este singur. Când însă sunt mai mulți preoți și diaconi, protosul împarte Sfântul Trup celorlalți, zicând : «Cinstitul și Sfântul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos ți se dă spre iertarea păcatelor și viața veșnică». Când îl primesc, fiecare dintr-înșii îi sărută mâna și obrazul ; protosul primește, de asemenea, el însuși, pâinea euharistică de la unul din preoții coliturghisitori. Ținând cu ambele mâini părticelele respective și însemnându-se cu ele în semnul crucii, zic : «Cred și mărturisesc că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu...», după care, plecându-și împreună capetele, în fața Sfintei Mese, zic încetișor : «Cinei Tale celei de taină...», «Împărate ceresc, mângâietorule...», «O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase...». Se însemnează apoi din nou în semnul crucii cu Sfânta Pâine zicând iarăși : «Cred, Doamne, și mărturisesc...», după care, plecându-și capetele, spun : «Cinstitul și Sfântul și neprihănitul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos mi se dă mie spre iertarea păcatelor și viața veșnică» și consumă pâinea euharistică. Un ipodiacon sau altcineva prezintă căldura, pe care protosul o binecuvintează cu formula : «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor» și o toarnă apoi în sfintele potire sau cupe, dacă sunt. Și astfel se împărtășesc și cu Sfântul Sânge, dându-și unul altuia, precum s-a procedat la împărtășirea cu Sfântul Trup, zicând : «Cinstitul și Sfântul și neprihănitul Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos (și celelalte)». Diaconul, care s-a împărtășit cel din urmă, deșartă părticelele de pe Sfântul Disc în Potir, îl acoperă și invită apoi pe credincioși zicând : «Cu frica lui Dumnezeu, apropiați-vă». După răspunsul acestora și după binecuvântarea lor de către preot, Sfintele Taine sunt duse de diacon la locul unde au să se împărtășească credincioșii, sau la proscomidiar [966].

Precum se vede, aceste indicații sunt încă destul de sumare, deoarece ele nu precizează anume care părți din Pâinea euharistică sunt destinate împărtășirii liturghisitorilor și care sunt rezervate credincioșilor. Pe de altă parte, împărtășirea diaconilor și cea a credincioșilor

964. Ms. aflat în biblioteca Universității din Iași și publicat de Pr. Dr. Ioan Zugrav, *op. cit.*

965. *Codicele E. M. 6* din Bibl. Curții Ducale din Baden, publicat de Richard Engdahl, *op. cit.*

966. A se vedea textul la Rich. Engdahl, *op. cit.*, p. 31—33.

sunt numai menţionate, fără să se fi înscris instrucţiunile ce trebuiau observate în actele respective. Tipicul împărtăşirii este ceva mai complet în *Diataxa patriarhului Filotei* (veacul al XIV-lea)[967], pe baza căreia sunt redactate într-o formă dezvoltată regulile respective din *Liturghierul* contemporan. De observat este că, precum se poate constata din alte manuscrise[968], diaconul primea Sfântul Trup spre împărtăşire numai după ce preotul gustase şi din Sfântul Potir. Manuscrisele de după veacul al XII-lea încoace nu mai prescriu împărtăşirea preoţilor cu Pâinea euharistică înaintea diaconilor, ci, aşa cum este practica astăzi, adică pentru ambele categorii în acelaşi timp.

b. **Ritualul sau rânduiala împărtăşirii clericilor.**

a) *Ordinea la împărtăşire.* Ediţiile contemporane ale *Liturghierului* cuprind instrucţiuni amănunţite cu privire la desfăşurarea actului împărtăşirii, atât a clericilor cât şi a laicilor. Potrivit regulii stabilite încă de la începutul Bisericii, clericii se împărtăşesc înaintea credincioşilor, precum se constată din ordinea înscrisă în *Constituţiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 13 : «...Să se împărtăşească episcopul, apoi preoţii şi diaconii şi ipodiaconii şi anagnoştii şi psalţii şi asceţii, iar dintre femei, diaconiţele şi fecioarele şi văduvele, apoi copiii şi la urmă poporul întreg, după rânduială şi cu evlavie, fără zgomot».

Clerul superior, adică cel din gradele cu hirotonie (episcopii, preoţii şi diaconii), se împărtăşeşte în altar, la Sfânta Masă, spre deosebire de clerul inferior sau prin hirotesie (ipodiaconii, anagnoştii etc.), care primeşte Sfintele Taine, ca şi credincioşii, în faţa sfintelor uşi. Această distincţie se întemeiază pe faptul că numai clericii din primele trei trepte ale hirotoniei sunt sfinţiţi înăuntrul altarului, pe când ceilalţi primesc hirotesia afară din altar[969].

Împărtăşirea liturghisitorilor are loc îndată după turnarea căldurii. Deja din timpul actelor manuale pentru pregătirea împărtăşirii, şi anume îndată după imnul «Unul Sfânt...», cât şi în timpul actului însuşi al împărtăşirii clerului hirotonit, atenţia credincioşilor este întreţinută prin cântarea pe larg a *chinonicului* (κοινωνικόν)[970], adică a imnului care, aşa precum arată însăşi denumirea sa, se găseşte în legătură cu împărtăşirea (κοινωνία). Uneori, şi îndeosebi când Liturghia este oficiată în sobor, în acest moment se rosteşte predica de către unul dintre coliturghisitori, care se împărtăşeşte fie în timpul primei părţi a chinonicului,

967. Publicată de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 1—16, col. 2.

968. Ca, de exemplu, *Codicele nr.* 662 din Bibl. naţională Atena (veacurile al XII-lea — al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13, col. 1.

969. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99.

970. Cu termenul derivat din limba slavonă : *priceasnă*, de la *priceastinia* (stihă) — stihul împărtăşirii. În zilele de duminică, textul chinonicului este luat din Ps. 148, 1 : «Lăudaţi pe Domnul, Cel din ceruri». La sărbătorile mari de peste an însă, stihul chinonicului variază, fiind ales în concordanţă cu caracterul sau evenimentul sărbătorit, iar la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite se cântă chinonicul «Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul».

împreună cu ceilalţi clerici, fie după rostirea predicii, în timp ce se intonează chinonicul. În bisericile din oraşe, în locul chinonicului se cântă de obicei concertul religios.

Pentru împărtăşirea clericilor hirotoniţi este destinată partea cu iniţialele HS, din Sfântul Agneţ, care formează braţul de jos sau dinspre apus al chipului crucii, în care au fost aşezate cele patru fragmente din Sfânta Pâine euharistică. Îndată după turnarea căldurii, preotul împarte în două, cu copia, pe sfântul disc, părticica menţionată şi apoi face împreună cu diaconul trei închinăciuni adânci în faţa Sfintei Mese, zicând amândoi : «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului şi mă miluieşte». După ce îşi cer iertare unul altuia [971], diaconul care, după turnarea căldurii, a rămas în dreapta preotului, este invitat de preot : «Diacone, apropie-te». Trecând prin partea de răsărit a Sfintei Mese şi venind la stânga preotului, cu palmele întinse cruciş, dreapta peste stânga, diaconul se adresează : «Dă-mi mie, stăpâne (părinte), Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos» [972]. Preotul, având buretele în palma stângă, ia cu degetele de la mâna dreaptă una din cele două jumătăţi din părticica HS şi, ţinând-o deasupra buretelui, o dă diaconului zicând [973] : «Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă ţie, diaconului (N), spre iertarea păcatelor tale şi spre viaţa de veci». Primind părticica din Sfântul Trup în palma dreaptă, diaconul răspunde «amin», sărută mâna preotului şi se retrage în partea de răsărit a Sfintei Mese şi, plecându-şi capul, aşteaptă să ia şi preotul cealaltă jumătate din părticica HS. Deschizându-şi palma dreaptă şi aşezând buretele pe sub degetul mijlociu şi peste arătătorul şi inelarul, vecine cu cel dintâi, preotul ia cu degetele de la mâna stângă cealaltă jumătate din părticica HS şi o pune în palma dreaptă rostind : «Cinstitul şi Preasfântul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos se dă mie, preotului (N), spre iertarea păcatelor mele şi spre viaţa de veci», formulă prefaţată în *Liturghierele* de limbă greacă de aceeaşi introducere ca şi cererea diaconului : «Iată, mă apropii de Hris-

---

971. În *Liturghierele* greceşti şi mai ales în cel slavo-bulgar (Sofia, 1928), dialogul respectiv se desfăşoară în forma următoare: (Preotul) «Iartă-mă, frate şi împreună-slujitorule şi roagă-te pentru mine păcătosul»; diaconul, înclinându-se: «Dumnezeu să te ierte şi să te miluiască; iartă-mă şi tu, părinte, şi roagă-te pentru mine păcătosul». Preotul: «Dumnezeu să te ierte şi să te miluiască».

972. În ediţiile greceşti şi cele slave această formulă este precedată de propoziţia: «Iată, mă apropii de Hristos, Împăratul cel nemuritor şi Dumnezeul nostru».

973. Numai după ediţiile *Liturghierului* român şi de Moscova (ca de exemplu, cea din anul 1854), dă preotul Sfântul Trup mai întâi diaconului. Toate *Liturghierele* greceşti, ca şi cel de Sofia, 1928, prevăd întâi împărtăşirea preotului cu Sfântul Trup, iar pe urmă împărtăşirea diaconului. Ediţiile româneşti de Râmnic, 1747 şi 1759, subliniază oprirea diaconului de a se împărtăşi înaintea preotului. De fapt, deşi în practica românească diaconul primeşte el cel dintâi, de la preot, Sfântul Trup, totuşi nu se împărtăşeşte cu el decât în acelaşi timp cu preotul. Rânduiala din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române apare inspirată de consideraţiuni de ordin practic, asigurând adică tocmai această concomitenţă, întemeiată pe ideea firească a participării slujitorilor bisericeşti împreună la Cina Domnului.

tos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru». Își șterge apoi cu buretele, deasupra Sfântului Disc, degetele cu care a luat părticica și așezând palma stângă sub cea dreaptă se înclină în fața Sfintei Mese, spunând în taină rugăciunile împărtășirii, același lucru făcându-l totodată și diaconul.

b) *Rugăciunile dinaintea actului împărtășirii.* — Cea dintâi din aceste rugăciuni este o mărturisire de credință și recunoaștere din partea slujitorilor a nevredniciei lor, exprimate amândouă prin cuvintele Sfinților Apostoli Petru și Pavel : «Cred, Doamne, și mărturisesc că *Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu* (Matei 16, 16 ; Ioan 6, 69), *Care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu* (I Tim. 1, 15). Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău... Deci mă rog Ție : miluiește-mă și-mi iartă greșelile mele cele de voie și fără de voie, cele cu cuvântul sau cu lucrul, cele cu știință sau cu neștiință, și mă învrednicește să mă împărtășesc fără de osândă cu preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și viața de veci. Amin». Cea de-a doua este Imnul heruvic de la Liturghia din Joia cea mare («Al Cinei Tale celei de taină părtaș primește-mă astăzi, Fiul lui Dumnezeu...»), iar cea de-a treia («Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtășirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului») apare ca o variantă a ultimei rugăciuni din Canonul Sfintei Împărtășiri.

În actul împărtășirii se reflectă încă unul din aspectele chenozei Mântuitorului, Care, «din marea Lui iubire, cu care ne-a iubit» (Ef. 2, 4), ne dă Trupul și Sângele Său cel proslăvit, spre mâncare și băutură, sub forma pâinii și a vinului, nouă, oamenilor muritori ; El, Cel ce petrece în cele de sus, vine la noi cei de jos ; El, Cel atotputernic și perfecțiunea absolută, ne face părtași Lui pe noi ființe slabe și pătate de păcate, pentru ca astfel să ne sfințească și să ne readucă în locașurile din casa Tatălui Său și al nostru (Ioan 14, 2), pe care am părăsit-o prin neascultare. Dumnezeu și omul, la care El se pogoară prin Fiul Său — iată ce ne pune înaintea ochilor duhovnicești Sfânta Euharistie ! În fața prezenței reale a Dumnezeirii și a nesfârșitei Sale bunătăți care, prin Pâinea ce S-a pogorât din cer, ne face cel mai mare dar, este firesc ca liturghisitorul să se simtă covârșit de sentimentul nimicniciei și al nevredniciei sale omenești. Prin troparele Canonului din *Rânduiala Sfintei Împărtășiri,* pe care l-a citit deja după slujba de seară, el a recunoscut că «întinat fiind cu lucruri netrebnice, eu, ticălosul, nu sunt vrednic să mă împărtășesc cu Preacuratul Tău Trup și cu Dumnezeiescul Tău Sânge...» (cântarea I) și că «având suflet întinat și buze necurate, nu cutez să mă apropii de Tine, Hristoase, și să primesc Trupul Tău...» (cântarea V), așa încât a fost nevoie să mărturisească împreună cu sutașul din Evanghelie : «nu sunt vrednic, Stăpâne Doamne, să intri sub acoperământul sufletului meu» (Matei 7, 8 ; Luca 7, 6)[974].

974. Rugăciunea a IX-a a Sfântului Ioan Gură de Aur, în *Rânduiala Sfintei Împărtășiri.*

Acest sentiment adânc de smerenie şi de recunoaştere a nevredniciei noastre pulsează în nenumărate nuanţe, îndeosebi în rugăciunile care alcătuiesc a doua parte din rânduiala sfintei împărtăşiri, ce trebuie citite dimineaţa sau după slujba ceasurilor, precum prescrie regula bisericească. Pentru sensibilitatea unui suflet cu adevărat religios şi dornic în chip sincer de unire cu Domnul, troparele, psalmii şi rugăciunile din rânduiala împărtăşirii, înscrisă la locul cuvenit din *Liturghier*, oferă o gamă completă de tonuri, care pot provoca şi angaja vibraţiile unei pocăinţe vii, profunde, răscolitoare, cu zdrobire de inimă, înnoitoare şi aducătoare de curăţie lăuntrică, atât de indispensabilă pentru primirea cu vrednicie a Sfintei Taine.

După ce, puţin mai înainte de momentul împărtăşirii, liturghisitorul şi-a exercitat privilegiul de a chema pe Iisus Hristos să-l învrednicească a primi din mâna Lui cea puternică Preacuratul Său Trup, pentru sine şi pentru a-l distribui apoi credincioşilor, se simte dator să recunoască acum că-i lipseşte vrednicia pentru un har atât de sfânt, mărturisind însuşi că el se numără, mai mult decât oricare altul, printre păcătoşi. El trebuie să se roage deci ca să i se ierte greşelile de tot felul, pentru ca împărtăşirea cu Sfintele Taine să nu-i fie spre adăugirea păcatelor şi deci spre judecată şi osândă, ci spre mântuirea sufletului şi a trupului şi spre viaţa de veci. Luând exemplu de pocăinţă de la tâlharul de pe cruce, care, prin pocăinţa sinceră din ultimul ceas, a câştigat de la Domnul raiul, liturghisitorul strigă cu el : «Pomeneşte-mă, Doamne, întru împărăţia Ta» (Luca 23, 42). Dăruieşte-mi, adică, şi mie harul de a fi primit părtaş vrednic al Cinei Tale celei de taină de acum, de care mă apropii cu pocăinţa sinceră a acelui făcător de rele, iar nu cu făţărnicia lui Iuda.

Conştiinţa vie şi pătrunzătoare a păcatului şi a nevredniciei trezeşte în chip firesc accente de pocăinţă şi deci de purificare. Vrednicia pentru împărtăşirea cu Sfintele Taine ale Trupului şi Sângelui Domnului este însă în funcţie, în ultima instanţă, de sinceritatea şi adâncimea pocăinţei şi a umilinţei din acest moment. «Profunzimea umilinţei sau a smereniei (βάθος ταπεινώσεως ), aceasta este perfecţiunea», zicea Isaac Sirul. Ea este una din chipurile de participare la crucea lui Hristos sau răstignirea împreună cu El cea curăţitoare de păcat şi bogată în iertare şi împăcare. «Ştiu», zicea Sfântul Ioan Gură de Aur, «că nimeni dintre noi nu este scutit de greşeli, nimeni nu se poate lăuda că ar avea o inimă curată. Îngrozitor este însă nu atât a nu avea inima curată cât că, neavând-o astfel, nu alergăm la Cel ce poate să o curăţească... Cine a fost odinioară mai păcătos decât vameşul ? Totuşi, el n-a avut decât să zică : «Doamne, fii milostiv faţă de mine, care sunt un păcătos» (Luca 18, 13) şi s-a pogorât din Templu mai îndreptat decât fariseul. Ce putere a fost în aceste cuvinte ? În cuvinte, nici una ; toată puterea se afla în căldura cu care au fost spuse sau, mai degrabă, nu numai în această căldură, ci, înainte de orice, în bunătatea lui Dumnezeu»[975].

---

975. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Osea*, 3.

Tocmai în acest scop au fost rânduite aceste rugăciuni în ritualul pregătitor al împărtăşirii liturghisitorilor, ca o ocazie in extremis de a se nevoi pentru câştigarea purificării lor lăuntrice. Este probabil că, la origine, aceste rugăciuni au fost piese de pietate personală şi deci particulară, ajungând cu vremea ca întrebuinţarea lor să fie impusă de uz ca regulă bisericească oficială. Deşi, în principiu, *Liturghierele* Bisericilor Ortodoxe Autocefale se găsesc de acord asupra acestei rânduieli, totuşi, de fapt, ele variază în ceea ce priveşte rugăciunile anume şi numărul lor. Astfel, *Liturghierele* de limbă greacă, de exemplu, intercalează după prima rugăciune («Cred, Doamne, şi mărturisesc...»), stihurile lui Metafrast din rânduiala împărtăşirii, iar după cea de-a doua («Al Cinei Tale celei de taină...») adaugă stihurile, troparele şi rugăciunile de la finele rânduielii menţionate, recomandând rostirea încă o dată, la sfârşit, a imnului «Al Cinei Tale celei de taină...».

c) *Actul în sine al împărtăşirii clericilor.* — Într-o formă sau alta, liturghisitorii se socotesc pregătiţi acum pentru a îndrăzni să se împărtăşească cu Sfântul Trup. Deci atât preotul cât şi diaconul se împărtăşesc în acelaşi timp, fiecare cu părticica pe care o are, ştergându-şi după aceea palma cu buretele, deasupra Sfântului Antimis. Preotul, luând apoi un acoperământ sau pânzătură (de preferinţă cu întrebuinţare numai în acest scop), îşi acoperă cu unul din colţuri barba[976], iar pe cel opus prinzându-l cu mâna dreaptă, ia cu el Sfântul Potir zicând[977]: «Mă împărtăşesc eu, robul lui Dumnezeu, preotul (N), cu Cinstitul şi Preasfântul Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor mele şi spre viaţa de veci. Amin», gustând apoi de trei ori dintr-însul. Unele manuscrise[978] şi, după ele, unele ediţii ale *Liturghierului*[979] recomandă să se spună: «În numele Tatălui, amin», la prima gustare, «şi al Fiului, amin», la a doua gustare, «şi al Sfântului Duh, amin», la a treia. Îşi şterge apoi cu acoperământul, pe care îl are în mâini, buzele şi Potirul în partea pe unde a sorbit din el şi, sărutându-l, zice: «Iată s-a atins de buzele mele şi va şterge fărădelegile mele şi de păcatele mele mă va curăţi» (Isaia 6, 7).

Luând îndată după aceasta Sfântul Potir cu acoperământul, invită pe diacon: «Diacone, apropie-te»; venind prin dreapta preotului, dia-

---

976. Aceasta este o măsură privind eventualitatea scurgerii vreunei picături din Sfântul Potir. Pentru acest motiv, pânzătura sau acoperământul ce se întrebuinţează în acest moment se aşază peste barbă, cu faţa în sus, pentru ca, în cazul când a picat ceva peste el din Sfântul Potir, faţa picată să vină înăuntru, la întocmirea acoperământului.

977. *Liturghierele* de limbă greacă recomandă să se spună mai întâi: «Mă apropii iarăşi (cu nevrednicie — Ierusalim) de Hristos, Împăratul cel nemuritor şi Dumnezeul nostru».

978. *Ms. nr. 719* Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 175, şi la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 143.

979. Ca, de exemplu, cel de Ierusalim, 1908; Atena, 1912, 1924 şi 1948 *(Ierotelestikon)*; Veneţia, 1644; Sofia, 1928 şi Iacob Goar, *op. cit.*, p. 150.

conul răspunde: «Mă apropii iarăşi de nemuritorul Împărat» [980]. Apucând apoi cu mâna stângă colţul liber al acoperământului, cu care preotul ţine Sfântul Potir şi aşezându-şi-l peste barbă, susţine cu dreapta marginea postamentului Sfântului Potir, spre a înlesni preotului lucrarea, iar preotul, dându-i să guste de trei ori, zice: «Se împărtăşeşte [981] robul lui Dumnezeu, diaconul (N), cu Cinstitul şi Preasfântul Sânge etc...». După împărtăşire, diaconul sărută de asemenea marginea Sfântului Potir [982], iar preotul zice: «Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge fărădelegile tale şi de păcatele tale te va curăţi» [983].

Când Liturghia a fost oficiată în sobor de preoţi şi diaconi, protosul desparte cu copia părticica HS în atâtea miride câţi coliturghisitori sunt, aşezându-le în rând pe marginea Sfântului Disc. La vremea împărtăşirii, vin mai întâi preoţii de pe latura de miazăzi a Sfintei Mese, ocolind prin partea de răsărit şi aşezându-se în rând cu cei de pe latura de miazănoapte, în ordinea protiei canonice, adică a rangului lor. Protosul se retrage puţin mai înapoi, în faţa Sfintei Mese, iar ceilalţi preoţi îşi iau fiecare câte una din miridele în care a fost împărţită părticica HS, şi anume în ordinea arătată şi cu îndeplinirea regulilor stabilite şi menţionate mai înainte pentru împărtăşirea preotului cu Sfântul Trup, retrăgându-se apoi prin faţa celorlalţi, pe după partea de răsărit a Sfintei Mese şi aşezându-se unul după altul pe latura de miazăzi a acesteia. După ce au luat toţi părticelele din Sfânta Pâine, protosul se găseşte în situaţia obişnuită a slujbei preotului cu diacon şi, ca atare, urmează mai departe regula prevăzută pentru acest caz, cu privire la darea şi luarea Sfântului Trup. După rugăciunile de pregătire şi după împărtăşirea tuturor cu Sfânta Pâine euharistică, se împărtăşeşte din Sfântul Potir mai întâi protosul, după el urmând prin partea dreaptă (miazăzi) ceilalţi

980. După ediţiile *Liturghierului* de limbă greacă, diaconul este obligat apoi, repetând formula întrebuinţată pentru cererea Sfântului Trup: «Dă-mi, stăpâne (părinte), cinstitul şi Preasfântul Sânge...».

981. Pentru expresia «se împărtăşeşte», din formula pentru darea şi primirea Sfântului Trup şi Sânge, se întrebuinţează când verbul μεταλαμβάνει (ca în manuscrisele: *nr. 1020* Sinai, veacul al XII-lea — al XIII-lea; *nr. 709* Patmos, anul 1260; *nr. 986* Sinai, veacul al XV-lea; *nr. 8/182* Metocul Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea (la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 145, 168, 610 şi 475), când μεταδίδοται (*Constituţia lui Filotei*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13), sau chiar amândouă în unul şi acelaşi manuscris (*ms. 425*, Metocul Sfântului Mormânt la Constantinopol, veacul al XVI-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825).

982. Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, Bucureşti, 1905, p. 59) este de părere că, atât după împărtăşirea preotului cât şi a diaconului, Sfântul Potir trebuie pus pe antimis, «fără a-l săruta, pentru că sărutarea este împărtăşirea de binecuvântare, iar cel care s-a făcut una cu Hristos prin împărtăşire, de ce binecuvântare să se mai împărtăşească?».

983. Instrucţiunile din *Constituţia lui Filotei* obligau pe diacon să-şi ceară iertare de la preot, de fiecare dată, înainte de primirea părticelei din Sfântul Trup şi mai înainte de a gusta din Sfântul Potir, prescriindu-se în acelaşi timp diaconului ca, după ce s-au împărtăşit amândoi din Sfântul Potir, să sărute pe preot pe obraz, urmând ca acesta să se adreseze apoi diaconului cu formula de la sărutarea păcii: «Hristos în mijlocul nostru», la care diaconul răspunde: «Este şi va fi».

preoţi, în ordinea descrescândă a rangului lor, cel din urmă dintre ei având să împărtăşească pe diaconi, dacă sunt.

Pentru bunul exemplu de pietate şi de viaţă spirituală, clericii au datoria să fie pregătiţi a se împărtăşi nu numai când liturghisesc, ci chiar şi atunci când numai asistă la Liturghie. *Canonul 8 apostolic* prevede pedeapsa afurisirii pentru clericul care nu s-a împărtăşit fără o cauză binecuvântată, atunci când s-a adus Sfânta Jertfă liturgică, deoarece «s-a făcut astfel vinovat de demoralizarea poporului». La această a doua categorie de clerici (episcopi, preoţi şi diaconi) se referă, desigur, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, atunci când menţionează că, după împărtăşirea episcopilor şi a preoţilor «împreună-slujitori..., şi alţi preoţi se cuminecă iarăşi după a doua rânduială»[984]. Ei trebuie să se apropie deci de Sfintele Taine, atât la vremea împărtăşirii cu Sfânta Pâine cât şi în ceea ce priveşte Sfântul Potir, după preoţii liturghisitori, având epitrahilul şi conformându-se ritualului stabilit. În aceeaşi situaţie trebuie socotiţi şi clericii care au pierdut, temporar (prin suspendare) sau pentru totdeauna, dreptul de a săvârşi serviciile sfinte (ἱερουργεῖν) prin depunerea din treaptă, fără să fi pierdut însă calitatea sau cinstea gradului ierarhic respectiv, ceea ce le dă «dreptul de a şedea între preoţi şi dreptul de a se cumineca în altar»[985], negreşit după cele două categorii de clerici menţionate mai înainte.

d) *După împărtăşire*, preotul citeşte *rugăciunea de mulţumire: «Mulţumim, Ţie, Stăpâne»*, Iubitorule de oameni, făcătorule de bine al sufletelor noastre, că şi *în ziua de acum ne-ai învrednicit pe noi* de cereştile şi nemuritoarele Tale Taine. Îndreptează calea noastră, întăreşte-ne pe noi toţi, întru frica Ta; păzeşte viaţa noastră, întăreşte paşii noştri...», ca în formularul Sfântului Ioan Gură de Aur. Textul acestei rugăciuni prezintă variante neînsemnate în celelalte două Liturghii, tema euhologică a rugăciunii fiind însă aceeaşi în toate. În ediţiile *Liturghierelor* contemporane, locul acestei rugăciuni se află fixat după operaţia răsturnării conţinutului Sfântului Disc în Potir, adică imediat înainte de împărtăşirea credincioşilor, iar în *Codicele Barberini 336*[986], abia în timpul ecteniei finale de mulţumire obştească după împărtăşirea credincioşilor. În timpul acestei ectenii preotul este însă ocupat cu strângerea Antimisului, aşa încât este logic ca locul rugăciunii de mulţumire să fie ridicat mai sus, chiar mai sus decât cel pe care îl are în ediţiile curente ale *Liturghierului*, şi anume ea trebuie aşezată îndată după împărtăşirea clericilor. Făcând parte din ritualul împărtăşirii acestora, este

984. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie...*, cap. 99. La aceştia din urmă se referă formula rugăciunii care însoţeşte proscomidirea miridei (prima de sub Sfântul Agneţ) pentru cinul preoţesc, când pe lângă clericii liturghisitori, preotul, proscomidind, se roagă: («Pomeneşte...») «şi pe toţi fraţii noştri, pe care i-ai chemat la împărtăşirea Ta, prin milostivirea Ta, prea bunule Stăpâne».

985. Vezi comentariul la can. 9 al Sin. de la Neocezareea, la Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, *trad. cit.*, part. I, p. 35.

986. La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 342.

natural ca preotul, îndată după împărtășirea sa, când a oficiat singur, ori după ce a împărtășit și pe diacon, să-și facă rugăciunea de mulțumire. La Liturghia săvârșită în sobor, după împărtășirea ultimului diacon sau a ultimului dintre preoți, dacă n-a fost diacon, urmează ca toți liturghisitorii să-și reia locurile corespunzătoare în jurul Sfintei Mese, mulțumind Domnului prin această rugăciune. După aceea, când este slujbă cu diacon sau în sobor numai de preoți, aceștia, afară de preotul de rând ori de diacon, merg să se spele, putând să guste după aceea anaforă și puțin vin[987].

c. **Împărtășirea credincioșilor laici.**

a) *Părțile destinate în acest scop.* — Ritualul împărtășirii clericilor s-a încheiat, astfel, prin rugăciunea lor de mulțumire. Pe Sfântul Disc, Trupul Domnului a rămas reprezentat acum numai prin fragmentele NI și KA din Sfântul Agneț, care sunt destinate pentru împărtășirea credincioșilor. În Liturghie, el este distribuit deci diferit. De ce partea cu inițialele IIS a fost pusă în Sfântul Potir, iar cea cu HS servește la împărtășirea membrilor clerului, celelalte două, NI și KA, rămânând rezervate credincioșilor ? Negreșit, la baza acestor rânduieli stă un simbolism care nu este greu de descifrat, dacă pornim de la semnificația și tema întregii Liturghii.

Potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel din Epistola I către Corinteni (11, 26), Liturghia comemorează, reprezintă, reproduce în esență și actualizează mistic Crucea sau jertfa Domnului. De această idee se dovedește pătrunsă și preocupată întreaga acțiune liturgică. Astfel, materiile de jertfă sunt oferite în sfintele vase purtate în mâinile încrucișate, la ecfonisul «Ale Tale..., Ție îți aducem...», iar apoi aceste materii de jertfă sunt sfințite și binecuvântate în semnul crucii, Sfântul Agneț este înălțat și frânt ceva mai târziu în același fel, părțile lui sunt dispuse pe Sfântul Disc desemnând de asemenea crucea, iar părticica IIS și căldura sunt puse în Sfântul Potir cu același semn. Totul urmărește deci să fixeze mintea la Crucea sau jertfa Domnului, din care ne vom împărtăși pentru a ne face astfel părtași morții și învierii Lui.

Părticica IIS nu este întrebuințată însă de la început pentru împărtășire, ci este pusă în Potir, pentru a semnifica unitatea nedespărțită a Trupului și a Sângelui euharistic, care, până aci, se găseau despărțite, unul pe Sfântul Disc, iar celălalt în Sfântul Potir. Se pune acum părticica IIS în Sfântul Potir, iar nu alta, pentru că purtând pe ea numele Iisus, pe care l-a primit Mântuitorul ca om, ea este aceea care reprezintă firea Sa umană, căci ceea ce se întregește în Sfântul Potir sunt cele două părți ale omenității Sale, Trupul și Sângele, cu care a suferit răstignirea ; s-a jertfit nu Dumnezeirea, ci natura omenească a Mântuitorului, prin care a luat asupra Sa răscumpărarea neamului omenesc. HS înseamnă Unsul prin excelență, Mesia, pe Care liturghisitorul Îl reprezintă

987. Cf. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 93.

şi Îl închipuie în anumite momente şi prin anumite acţiuni liturgice, referitoare la activitatea Sa. De aceea, cu această parte din Sfântul Agneţ se cuvine să fie împărtăşiţi liturghisitorii. De la părticica de sus IIS la cea de jos HS se descrie prima linie a crucii, cea verticală. NI şi KA, cu care sunt împărtăşiţi credincioşii, reprezintă cele două extremităţi ale liniei orizontale care desăvârşeşte semnul crucii.

Fără îndoială, întreg Sfântul Agneţ, deci oricare din părţile lui pot servi ca împărtăşire, aşa cum se petrece lucrul de fapt, când diaconul sau preotul potriveşte sau consumă Sfintele Taine, la sfârşitul Liturghiei. El consumă toate părţile din Sfântul Agneţ puse în Potir, deci şi pe cele cu semnele NI şi KA, dacă n-a fost nimeni de împărtăşit. De asemenea, Sfintele Taine pregătite pentru împărtăşirile grabnice din cursul anului provin integral din toate cele patru părţi în care a fost frântă Sfânta Pâine. În Liturghie însă, unde «ori de câte ori mâncaţi pâinea aceasta şi beţi acest pahar, vestiţi moartea Domnului, până va veni», precum grăia Apostolul neamurilor (I Cor. 11, 26), rânduiala de mai sus a fost întocmită anume pentru a vesti, pentru a pomeni, adică a aminti şi a însemna jertfa sau Crucea Domnului, prin tot ceea ce se face.

În legătură îndeosebi cu destinaţia celor două părţi NI şi KA în actul împărtăşirii, găsim un temei foarte sugestiv în textul următor al Sfântului Atanasie cel Mare, din *Cuvânt despre întruparea Logosului*[988]: «...Dacă moartea Domnului era o răscumpărare pentru toţi şi dacă *prin moartea Lui* dispărea zidul cel din mijloc al despărţirii şi *avea loc chemarea neamurilor*, cum ne-ar fi putut chema El decât fiind crucificat? *Iar chemarea se face cu mâinile întinse.* Cineva nu moare cu mâinile întinse decât pe cruce. *Cu mâinile întinse în semn de chemare. Se cuvenea deci ca Domnul să moară pe Cruce întinzându-şi mâinile, pentru ca printr-una să atragă pe vechiul popor al lui Israil, iar prin cealaltă pe păgâni, reunindu-i pe unii cu alţii în El însuşi.* Lucrul acesta l-a spus însuşi Logosul, arătând prin ce fel de moarte aveau să fie răscumpăraţi toţi: «Când voi fi înălţat (pe cruce), voi trage pe toţi la Mine» (Ioan 12, 32, 33)». Deci NI şi KA, aceste două părţi din Sfântul Agneţ, ca braţele cu care Domnul cheamă sau atrage la El lumea, unind astfel în El însuşi pe unii cu alţii, este firesc să fie destinate spre împărtăşirea poporului credincios.

Spre deosebire de clerici, care, precum am văzut, iau spre împărtăşire, separat, mai întâi Trupul Domnului în mână şi apoi scumpul Său Sânge din Potir, laicii sunt împărtăşiţi cu amândouă deodată, cu ajutorul linguriţei. Pentru motivarea acestor practici deosebite s-a căutat explicarea prin analogie cu faptul că, la Cina cea de Taină, Sfinţii Apostoli au primit de la Mântuitorul mai întâi Trupul Său sub forma pâinii şi apoi Sfântul Sânge sub forma vinului, pe când poporului i-a arătat pe cruce, la un loc, atât Trupul cât şi Sângele ce a curs din El[989]. Totuşi,

988. P. G., XXV, col. 137 D, 140 A, B, C.

989. C. Veniamin, *Novaea Skrijală*, 1870, p. 260. La Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 535.

vechea practică a împărtăşirii poporului în acelaşi fel ca şi clericii se găseşte atestată de documente până către finele perioadei patristice [990]. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului recomanda neofiţilor : «Când te apropii să te împărtăşeşti, nu te apropia cu palmele mâinii întinse, nici cu degetele răsfirate ; dimpotrivă, fă mâna stângă tron mâinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ţi căuş palma şi primeşte Trupul lui Hristos...» [991]. De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur, privind ca pe un simbol al Sfintei Euharistii cărbunele aprins cu care un serafim a atins buzele profetului Isaia (6, 6), zicea : «Serafimii n-au îndrăznit să ia (cărbune aprins) decât cu cleştele, dar tu nu te temi când îl ţii în mână» [992] ; iar cu altă ocazie : «Să sărutăm cu smerenie Sfânta şi preacurata Jertfă pe care o primim» [993]. La aceeaşi practică se referă şi Sfântul Ioan Damaschin, în veacul al VIII-lea, când scria : «Să ne apropiem de ea (de Împărtăşanie) cu o dorinţă înfocată şi, încrucişând palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punând peste dânsul ochii, buzele şi fruntea, să ne împărtăşim cu dumnezeiescul cărbune» [994].

Potrivit rânduielii din *Constituţiile Apostolice* (cartea VIII, 13), episcopul sau preotul împărţea Sfântul Trup, iar diaconul dădea să guste din potir [995]. Se pare însă că spre finele veacului al VIII-lea apăruse deja linguriţa la împărtăşire, în Biserica Siriei [996]. Deşi cam cu un veac mai înainte, Sinodul Trulan hotăra prin canonul 101 respectarea vechiului uz, se pare totuşi că linguriţa n-a putut întârzia prea mult. Deja pe vremea Sfântului Teodor Studitul († 826), vechea regulă a primirii Sfântului Trup direct în mână îşi pierduse din rigoarea ei [997]. În tot cazul, trebuie admis că introducerea linguriţei în ritualul împărtăşirii a fost determinată de preocuparea Bisericii de a înlătura ocaziile de profanare a Sfintei Euharistii, pe de-o parte, prin primirea ei în mâini ne-

990. Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească*, cart. V, 17, P. G., LXXXII, col. 1232; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII*, P. G., XXXII, col. 485. Sozomen, *Istoria bisericească*, VIII, 5, P. G., LXVII, col. 1528; Can. 101 al Sin. Trulan.

991. *Cateheza V mistagogică*, 21, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 7, Bucureşti, 1943.

992. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozeea* 3. În legătură cu faptul că pe vremea lui Balsamon (veacul al XII-lea) laicii nu mai primeau Sfântul Trup euharistic în mână, ci de-a dreptul în gură, Nicodim Milaş observă că Balsamon lămurea că aceasta se face nu «pentru că laicii nu ar fi vrednici, ci pentru că în felul acesta a predanisit dreapta credinţă, frica de Dumnezeu şi evlavia adevărată». *Sintagma ateniană*, II, 548, la N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, *trad. cit.*, part. II, p. 487 (comentariu la can. 101 al Sin. Trulan).

993. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos*, 7; Vezi P. G., XLIX, col. 208.

994. Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea îngrijită a credinţei*, cart. IV, cap. 13.

995. În Biserica primară, Sfânta Împărtăşanie se distribuia chiar de diaconi, precum relatează Sf. Iustin Martirul şi Filozoful: «După ce întâistătătorul (episcopul) a săvârşit Euharistia şi tot poporul a dat răspunsul la sfârşit, aceia pe care noi îi numim diaconi dau fiecăruia dintre cei ce sunt de faţă să se împărtăşească cu pâinea, vinul şi apa euharistică (sfinţite)...» (*Apologia întâi*, cap. LXV, 5). Cf. şi can. 23 şi 58 ale Sin. Trulan.

996. Cf. Sf. Grigore Decapolitul, *Cuvânt istoric*, VI, P. G., C, col. 1204 B.

997. Cf. Sf. Teodor Studitul, *Epistole* (219), cart. II, P. G., XCIX, col. 1661 B.

curate, iar pe de alta prin întrebuinţarea în scopuri superstiţioase[998]. Este firesc deci să se admită, pe de altă parte, că originea sau inaugurarea ceremonialului unirii sau amestecării tuturor părţilor Sfântului Agneţ în Potir trebuie căutată în aceste împrejurări, ca o acomodare necesară la noua regulă de împărtăşire cu linguriţa[999]. Primirea separată a pâinii şi a vinului euharistic a rămas de aici înainte un privilegiu exclusiv al clericilor, credincioşii urmând a fi împărtăşiţi cu linguriţa. În această întrebuinţare, linguriţa capătă semnificaţia simbolică a cleştelui cu care serafimul a luat cărbunele aprins, pentru a atinge şi curăţi buzele profetului Isaia.

b) *Deşertarea Sfântului Disc.* — Pregătirile în vederea împărtăşirii credincioşilor încep prin deşertarea părticelelor de pe Sfântul Disc în Potir. Această operaţie o îndeplineşte diaconul, iar când sunt mai mulţi diaconi această acţiune îi revine aceluia dintre ei care a fost împărtăşit cel din urmă. În lipsa diaconului, deşertarea se face de către preot, iar când Liturghia este oficiată în sobor de preoţi fără diacon, Sfântul Disc este turnat în Potir de către preotul de rând sau de cel care a proscomidit ori s-a împărtăşit în urma tuturor. După ce s-a citit rugăciunea de mulţumire, în urma împărtăşirii, unul din aceştia ia Sfântul Disc în mâna stângă şi, ridicându-l deasupra Sfântului Potir, apucă buretele în mâna dreaptă şi cu ajutorul lui ia pe rând părţile NI şi KA şi le pune una după alta în Potir. Ca şi punerea părţii IIS mai înainte, amestecarea în Potir a celor două părţi din urmă simbolizează de asemenea învierea Domnului. Căci, aşa precum s-a subliniat prin anamneză, în Sfânta Euharistie se comemorează sau se face amintire nu numai de jertfa Domnului, adică de moartea Lui («de cruce, de groapă»), ci şi «de învierea cea de a treia zi», ca moment sau episod inseparabil, «de toate cele ce s-au făcut pentru noi». Această idee a simbolismului învierii îşi găseşte expresie în formele lirismului poetic din cele trei tropare ale Canonului Paştilor compus de Sfântul Ioan Damaschin, pe care liturghisitorul le rosteşte în timp ce pune în Potir părţile NI şi KA. Având deci sub ochii credinţei imaginea învierii Domnului, el mărturiseşte în prima din aceste rugăciuni : *«Învierea lui Hristos* văzând» şi continuă îndemnând : «să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, unuia Celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, şi *sfântă învierea Ta o lăudăm şi o slăvim...* Veniţi toţi credincioşii *să ne închinăm sfintei învierii lui Hristos,* căci, iată, prin Cruce bucuria a venit la toată lumea...».

Într-un stil exuberant se manifestă apoi în al doilea imn bucuria pentru proslăvirea câştigată de Mântuitorul prin înviere, bucurie care face să tresalte noul Ierusalim şi Sionul cel de sus, adică întreaga Biserică, cea triumfătoare, în frunte cu Sfânta Sa Maică şi cea a credincioşilor care se nevoiesc încă pe pământ pentru mântuirea lor : «Luminea-

998. Cf. Nichifor Calist, *Istoria bisericească,* cart. XIII, cap. 7, P. G., CXLVI, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 226 şi 538.

999. Cf. supra, nota 944.

ză-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Saltă acum şi te bucură, Sioane, iar tu, curată, Născătoare de Dumnezeu, veseleşte-te întru învierea Celui născut al tău». Prin analogie, apoi, cu mielul mesei pascale din Vechiul Testament, Iisus, Mielul lui Dumnezeu, Care ni se dă spre mâncare şi băutură în dumnezeiasca şi îndumnezeitoarea masă euharistică, este numit în al treilea tropar [1000] «Paştile cele mari şi preasfinţite». Într-o atitudine de contemplare şi într-un ton de admiraţie şi de transport spiritual («O, înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea !»), liturghisitorul încheie acest imn cu rugăciunea de la finele lui : «Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a împărăţiei Tale». Tu, adică Cel ce ai făgăduit Sfinţilor Tăi Apostoli : «vă voi lua la Mine, ca să fiţi şi voi unde sunt şi Eu» (Ioan 14, 3) şi Te-ai rugat Părintelui Tău şi al nostru : «Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie şi aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea, pe care Mi-ai dat-o» (Ioan 17, 24 ; cf. şi 12, 26 ; I Tes. 4, 17), învredniceşte-ne prin această împărtăşire cu Trupul şi Sângele Tău euharistic să ajungem să ne împărtăşim şi de vederea directă a slavei Tale în viaţa cea veşnică ; pentru aceasta ni «se dau Cinstitul şi Preasfântul Tău Trup», precum şi «Cinstitul şi Preasfântul Tău Sânge» la cina liturgică : «spre iertarea păcatelor şi *spre viaţa de veci»*. Tu eşti Paştile noastre cele mari..., Paşti, *pesa'h, trecere ;* deci numai prin Tine, prin mijlocirea Ta putem ajunge să trecem de la pământ la cer, să ne îndumnezeim şi să privim la slava Ta cerească !

După ce s-a încheiat ritualul punerii părţilor din Sfântul Agneţ în Potir, se trag în el cu buretele celelalte miride, adică a Sfintei Fecioare, ale celor nouă cete, precum şi cele pentru vii şi repauzaţi, rostindu-se în acelaşi timp rugăciunea : «Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinţilor Tăi» [1001].

---

1000. In *Liturghierul* grec, acest tropar ocupă al patrulea număr de ordine, deoarece înaintea lui se află intercalat troparul : «O, dumnezeiescul, o iubitul, o, preadulcele Tău glas !...».

1001. Spre deosebire de vechile *Liturghiere* româneşti şi de cele din uzul altor Biserici Ortodoxe Autocefale, cele mai multe din ediţiile româneşti din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, precum şi cele din prima jumătate a veacului al XX-lea au schimbat ordinea rugăciunilor din ritualul deşertării Sfântului Disc, prin aşezarea acesteia din urmă («Spală, Doamne, păcatele...») înaintea celorlalte, ceea ce este lipsit de logică şi în contradicţie cu semnificaţia esenţială a actului punerii părţilor din Sfântul Agneţ în Potir. Este probabil că o asemenea schimbare a fost inspirată, poate, de o concepţie inversă cu privire la operaţia ştergerii Sfântului Disc, şi anume de a trage cu buretele mai întâi miridele Sfintei Fecioare şi ale sfinţilor, laolaltă cu cele pentru vii şi morţi, lucru de asemenea nejustificat, deoarece, în firea ritualului sacru al amestecării Sfintelor, primatul nu-l pot avea decât părţile Sfântului Agneţ, pentru motive de ordin dogmatic. Fapt este că, multă vreme, a dăinuit la noi practica inversă, datorită desigur raţionamentului greşit al unui editor, că deşertarea Sfântului Disc ar trebui începută prin degajarea mai întâi a marginii sale, spre a se face astfel loc pentru tragerea celorlalte părţi. Modificarea vechii practici a fost reprodusă mecanic în ediţiile următoare, pierzându-se însă din vedere nu numai temeiul dogmatic, ci şi faptul că părţile din Sfânta Pâine se pun distinct una câte una în Sfântul Potir, fără a fi şterse sau trase cu buretele, ca miridele celelalte.

Comuniunea cu sfinţii, cu care ne găsim laolaltă în Biserica lui Hristos, se afirmă şi în acest moment, fiind luaţi în ajutor pentru câştigarea sfinţirii, care este înainte de toate iertarea de păcate.

Rânduiala trecerii conţinutului Sfântului Disc în Sfântul Potir, descrisă mai sus, se aplică numai în cazul când sunt puţini credincioşi de împărtăşit (4—5). Dacă sunt însă mai mulţi, părţile NI şi KA se sfărâmă mai întâi cu copia pe sfântul disc în părticele mici, în aşa fel ca să ajungă pentru toţi cei ce vor să se apropie de Sfintele Taine, punându-se apoi cu linguriţa în Sfântul Potir, cu rânduiala menţionată mai înainte. Miridele sfinţilor, inclusiv a Sfintei Fecioare, precum şi cele pentru vii şi repauzaţi sunt lăsate însă pe Sfântul Disc până după împărtăşirea credincioşilor, pentru ca nu cumva amestecându-se în Sfântul Potir cu părticelele din Sfântul Agneţ, să se întâmple să fie împărtăşit dintr-acelea cineva.

După ce s-a terminat ritualul deşertării sfântului disc, se adună de pe el şi de pe sfântul antimis, cu buretele, părticelele eventual rămase, punându-se în Sfântul Potir. Se aşază apoi peste acesta acoperământul desfăcut al lui şi pe sub el şi linguriţa, în cazul când sunt câţiva credincioşi de împărtăşit. Se întocmesc totodată şi celelalte acoperăminte, aşezându-le pe Sfântul Disc, şi anume mai întâi «aerul», peste el steluţa şi deasupra ei acoperământul Sfântului Disc. Această operaţie fiind încheiată, liturghisitorul, care a făcut deşertarea Sfântului Disc, merge de se spală pe mâini.

c) *Actul împărtăşirii credincioşilor.* — După terminarea acestor lucrări, se ridică perdeaua şi se deschid sfintele uşi, iar diaconul închinându-se o dată, primeşte de la preot Sfântul Potir în ambele mâini şi venind apoi cu el între sfintele uşi îl înalţă, arătându-l credincioşilor, pe care îi invită să se apropie pentru a se împărtăşi : *«Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste, să vă apropiaţi !»*. Această acţiune este îndeplinită de preot, când nu este diacon. Formula de invitare la împărtăşire este întâlnită în cursul timpului în diverse variante, atât în ceea ce priveşte textul, cât şi felul ei de rostire. În forma ei cea mai dezvoltată, ea este transmisă de *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului : «Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste apropiaţi-vă de Hristos, Dumnezeul şi Împăratul vostru !» [1002]. În manuscrisele dintre veacurile al XII-lea şi al XIV-lea o întâlnim ceva mai simplificată şi anume : «Cu frică de Dumnezeu să vă apropiaţi» [1003] sau «Câţi sunteţi cu frică şi cu credinţă să vă apropiaţi» [1004], ori «Cu frică de Dumnezeu şi cu credinţă să vă apropiaţi» [1005].

---

1002. P. G., XCVIII, col. 425 A.

1003. *Ms. nr. 1020* din Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea). La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 145 ; *Codicele E. M. 6* din Bibl. Marelui Ducat din Karlsruhe, la Richard Engdahl, *op. cit.*, p. 32 şi 74.

1004. *Ms. nr. 719* din Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 175.

1005. *Ms. din an. 1306* din Bibl. Mânăstirii Esfigmenu (Atos), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 269.

În unele locuri, prima parte a acestei formule este recitată de preot[1006], uneori chiar încet[1007], chemarea «să vă apropiaţi» fiind rostită în continuare de către diacon, după ce primeşte potirul de la preot.

«Feriţi-vă de a crede că ceea ce mâncaţi acum ar fi pâine, sau că ceea ce beţi ar fi vin», făcea atenţi Sfântul Ioan Gură de Aur pe credincioşi. «Când vă apropiaţi, să nu credeţi că primiţi dumnezeiescul Trup din mâna unui om, ci reprezentaţi-vă pe înşişi serafimii cu un cleşte oferindu-vă focul luat de pe altarul din cer, ca în vedenia lui Isaia (6, 6)»[1008]. De aceea, credincioşii trebuie să se apropie de Sfântul Potir *«cu frică de Dumnezeu»*, cu respect şi cu sfială cucernică în suflete, iar în comportarea lor exterioară cu cuviinţă. «Cu frică şi cu evlavie, fără zgomot», prescria rânduiala din *Constituţiile Apostolice* (cartea 8, 13). Pe de altă parte, precum observa Nicolae Cabasila, «împărtăşirea cu Sfintele Taine nu este de nici un folos credincioşilor care le primesc fără credinţă»[1009]. Suntem chemaţi să gustăm nu pâine şi vin, căci deşi la gust le simţim ca atare, totuşi ele sunt Trupul şi Sângele lui Hristos ; Taina se cuvine să o judecăm, precum stăruia Sfântul Chiril al Ierusalimului, nu prin gustare, ci prin credinţă, care trebuie să ne dea certitudinea neîndoielnică a faptului[1010]. Pătrunşi de această *«credinţă»* trebuie să vină deci credincioşii la împărtăşit, ceea ce, de altfel, ei chiar mărturisesc prin răspunsul pe care îl dau, la invitaţia diaconului, prin versetele 24 şi 27 din Psalmul 117 : «Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului ! Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă !». Domnul, prezent în Sfânta Euharistie, este întâmpinat deci în Liturghie cu primul din aceste două stihuri, cu care a fost ovaţionat de mulţime la primirea Sa triumfală în Ierusalim (Matei 21, 9 ; Marcu 11, 9 ; Luca 19, 38 şi Ioan 12, 13). Mărturisindu-se astfel că El a venit în lume în numele Tatălui (Ioan 5, 43), se recunoaşte totodată în al doilea stih că Însuşi Domnul Iisus este Dumnezeu (*«Dumnezeu* este Domnul», adică Domnul este Dumnezeu), fapt ce se găseşte subliniat în chip special îndeosebi în forma mai dezvoltată a formulei pentru chemarea credincioşilor de către diacon, raportată, precum am văzut mai înainte, de *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman I al Constantinopolului : «...Apropiaţi-vă de Hristos, Dumnezeul şi Împăratul vostru !»[1011]. În plus, încălzită de «dragoste» trebuie să

1006. *Cod. nr. 662* din Bibl. Naţ. din Atena (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 14; *Constituţia lui Filotei, Ibidem.*

1007. *Ms. nr. 709* din Bibl. din Patmos (anul 1260), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 158.

1008. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre penitenţă.*

1009. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVI, P. G., col. 468 C.

1010. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică*, 6; *Cateheza V mistagogică*, 20.

1011. În epoca în care credincioşii primeau Sfântul Trup euharistic în mână şi se împărtăşeau direct din Potir, această credinţă îmbrăca forme concrete de manifestare, precum se poate înţelege din recomandările Sf. Chiril al Ierusalimului : «După ce îţi vei sfinţi cu multă grijă ochii prin atingerea Sfântului Trup, împărtăşeşte-te, având grijă să nu pierzi din el... Şi pe când sunt încă umede buzele tale, du degetele la gură şi sfinţeşte cu umezeala de pe buzele tale ochii, fruntea şi celelalte simţuri» *(Cateheza V mistagogică*, 21 şi 22). De asemenea, Sf. Ioan Da-

fie inima celor ce vin să primească Sfânta Împărtăşanie: iubire atât faţă de Domnul cu care se vor uni, cât şi faţă de semenii lor, căci, «chiar dacă am avea un număr imens de fapte de dezvinovăţire, dar dacă păstrăm duşmănii, nu vom putea dobândi din acestea mântuirea» [1012].

Sfinţii Părinţi au fost foarte atenţi asupra ordinii şi comportării credincioşilor în timpul împărtăşirii. Am văzut deja că regula din *Constituţiile Apostolice* (VIII, 13) acorda prioritate persoanelor de ambele sexe, care se găseau în legătură cu serviciul bisericesc (ipodiaconi, anagnoşti etc.). «Fără zgomot» trebuia să urmeze apoi împărtăşirea celorlalţi credincioşi, precum recomanda aceeaşi regulă. Sfântul Ioan Gură de Aur era nevoit să atragă atenţia asupra acestui lucru, în termeni care trădează aspectul situaţiei din vremea când era în vigoare împărtăşirea obştească: «De Sfintele Taine ale sfintei şi înfricoşătoarei mese să vă apropiaţi cu cutremur, cu cuget curat, cu post şi cu rugăciune, fără zgomot şi neorânduială, fără a tropăi cu picioarele, fără să vă îmbulziţi unii peste alţii, căci aceasta este un semn de dispreţ trufaş şi o nesocotinţă fără margini» [1013].

În practica bisericească contemporană, credincioşii pregătiţi pentru împărtăşire prin mărturisirea păcatelor la duhovnic, prin pocăinţă şi cuget curat, se apropie venind unul după altul în faţa sfintelor uşi, prin partea de miazăzi, şi anume prin faţa icoanei Mântuitorului şi, închinându-se cu toată smerenia şi frica, îşi pun mâinile cruciş la piept [1014]. Preotul îi aşteaptă între sfintele uşi cu potirul în mâini, pe care i l-a predat diaconul în altar, unde s-a întors după rostirea formulei de chemare la împărtăşire. Stând cu faţa către credincioşi, preotul rosteşte mai întâi, în auzul lor, cu multă evlavie, rar şi desluşit, cele trei rugăciuni de pregătire («Cred, Doamne, şi mărturisesc...»; «Al Cinei Tale celei de taină părtaş mă primeşte...» şi «Nu spre judecată sau osândă...»), întrebuinţate de liturghisitorii înşişi înainte de împărtăşirea lor şi pe care credincioşii trebuie să fie îndemnaţi să le spună fiecare în sine, după preot. Li se dă astfel şi lor ocazia de a se concentra şi a încerca sentimentul nimicniciei şi al umilinţei, în faţa unui dar divin ce covârşeşte condiţia lor umană, şi de a urma în acest chip pe liturghisitori pe drumul curăţitor al crucii, răstignindu-se simbolic împreună cu Hristos.

Aşezându-şi apoi sub bărbie unul din capetele acoperământului cu care preotul ţine potirul în mâna stângă, primeşte fiecare, pe rând, de la el Sfânta Împărtăşanie, în linguriţă, sub ambele forme, în timp ce preotul pronunţă formula: «Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu (N) cu Cinstitul şi Sfântul Trup şi Sânge al Domnului şi Dumnezeului şi Mân-

---

maschin: «...încrucişând palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punând peste Dânsul ochii, buzele şi fruntea, să ne împărtăşim cu dumnezeiescul cărbune». (*Expunerea îngrijită a credinţei*, cart. IV, 13).

1012. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 A.

1013. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului*, 7.

1014. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99.

tuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi viaţa de veci». După împărtăşire, îşi şterge fiecare buzele cu capătul acoperământului, sărută Sfântul Potir şi, închinându-se, pleacă mulţumind lui Dumnezeu. În tot timpul cât a ţinut actul împărtăşirii credincioşilor, strana cântă rar chinonicul («Trupul lui Hristos primiţi...» sau «Al Cinei Tale celei de taină... părtaş mă primeşte...», ori chiar pe amândouă succesiv, dacă sunt mulţi de împărtăşit).

După ce s-a terminat împărtăşirea credincioşilor sau, dacă n-a fost nimeni de împărtăşit, preotul rămâne între sfintele uşi cu Sfântul Potir în mâini, după rostirea chemării «Cu frica lui Dumnezeu...», aşteptând să se încheie răspunsul credincioşilor la această invitaţie ; trece apoi Sfântul Potir în mâna stângă, iar cu dreapta binecuvântează îndată credincioşii [1015], rostind cu voce stihul din Psalmul 27 : *«Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta...»* [1016]. Manuscrisele liturgice de prin veacurile al XII-lea şi al XIII-lea ne informează că, înainte de această formulă, preotul obişnuia să rostească — probabil în taină — textul din Evanghelia după Sfântul Matei (27, 54) : «Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost acesta», prin care sutaşul şi ceilalţi străjeri şi-au exprimat spaima şi uimirea în urma cutremurului ce a însoţit sfârşitul Mântuitorului pe Cruce [1017].

d) *Mulţumirile după împărtăşire.* — Potrivit unei reguli constant observate în cursul Liturghiei credincioşilor, o binecuvântare dată de preot credincioşilor marchează inaugurarea unui moment nou sau trecerea în stadiul următor al oficiului. Aşa a fost cazul înainte de începerea rugăciunii Anaforei euharistice, precum şi după încheierea rugăciunii dipticelor. Tot astfel şi binecuvântarea de mai sus («Mântuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...») lasă să urmeze un moment nou, în care tema principală a oficiului o formează *rugăciunile publice de mulţumire după împărtăşire.* Ele sunt precedate însă de câteva acţiuni care reprezintă o linie de tranziţie de la un moment la celălalt. Este adică necesar să subliniem că, rămânând cu Potirul între sfintele uşi, după chemarea credincioşilor la împărtăşire şi după îndeplinirea acestui act, preotul se găseşte încă în continuarea momentului arătării Potirului cu Sfintele Taine în faţa credincioşilor. Această primă arătare simbolizează arătarea Domnului către femeile mironosiţe, îndată după înviere,

---

1015. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op cit.*, p. 123 şi Ierom. Gabriel Răşcanu, *Liturgica...*, Bucureşti, 1876, p. 162; de asemenea, *Ieroteleestiken*, Atena, 1948, p. 149 şi 198.

1016. Unele manuscrise din veacul al XII-lea (cf. *Codicele nr.* 662 Bibl. Naţ. Atena şi *Constituţia lui Filotei, Cod. nr. 6277—770*, din Mănăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15) ne informează că preotul făcea numai gestul de binecuvântare, în timp ce formula era rostită tainic sau în sine.

1017. Această expresie a uimirii este adecvată amintirii evenimentelor morţii şi învierii Sale, pe care le mărturisim prin însuşi faptul împărtăşirii. Căci pogorârea în trupul nostru a Sfintei Euharistii, prin împărtăşire, simbolizează îngroparea Domnului, iar prin învierea Lui în noi, înviem şi noi împreună cu El. Cf. A. I. Dmitrievschi, *Istoria dogmat. i tainstv izdeasnenie bojestv, Liturgii*, St. Petersb. 1884, p. 274, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 536.

când le-a întâmpinat cu îndemnul : «Bucurați-vă !» (Matei 28, 9). În locul Lui deci binecuvintează acum preotul pe credincioși cu formula de mai sus. Ea este, precum se vede, o scurtă rugăciune, prin care se cere Domnului să le dăruiască mântuirea și toate harurile ce decurg din primirea Sfintelor Taine, căci ei reprezintă moștenirea pe care El a răscumpărat-o cu prețul Sângelui Său. Prin glasul cântăreților ori al corului, credincioșii răspund pe un ton de entuziasm religios, prin cântarea troparului sau a stihirii împrumutate din Vecernia Duminicii Pogorârii Sfântului Duh, imn ce se intona în vechime de către neofiți după primirea botezului : «Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc ; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei (Sfintei) Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi». Credincioșii aduc astfel laudă și mulțumire Sfintei Treimi pentru binefacerile enumerate în acest răspuns, primite prin opera mântuirii.

Vechile manuscrise liturgice n-au înregistrat această cântare. În intervalul dintre Paști și Înălțare se cântă însă troparul «Hristos a înviat din morți...», iar la marile sărbători troparul zilei respective.

În timpul intonării acestui imn, preotul s-a întors în altar cu Sfântul Potir, pe care îl pune pe Sfântul Antimis și îndată diaconul sau preotul — dacă slujba s-a făcut fără diacon — trage de pe Sfântul Disc în Potir, cu rânduiala arătată mai înainte, părticelele lăsate neturnate înainte de împărtășirea credincioșilor. După ce îl acoperă, preotul tămâiază de trei ori Sfântul Potir, zicând în taină stihul 5 din Psalmul 107 : *«Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul (să strălucească) slava Ta»*, practică ce se găsește înscrisă în manuscrise, de la veacul al XII-lea încoace [1018]. Acest text îndeplinește aici funcția unui moto, am putea spune, în care se exprimă în rezumat semnificația acțiunilor liturgice care urmează.

Preotul dă astfel diaconului cădelnița cu care a tămâiat Sfântul Potir și punând pe capul lui discul cu cele de pe el, acesta îl ține cu mâna și, după ce se întoarce spre credincioși în așa fel ca să-i poată privi prin sfintele uși, ocolește Sfânta Masă prin părțile de miazăzi și răsărit, până ce ajunge la proscomidiar, unde îl depune. Dacă nu este diacon, preotul, închinându-se de trei ori în fața Sfintei Mese, ia el însuși Sfântul Potir în mâna dreaptă, iar în stânga Sfântul Disc și ținând Sfântul Potir deasupra acestuia, peste acoperămintele de pe el, zice în taină : *«Binecuvântat este Dumnezeul nostru»*. Când s-a terminat la strană cântarea «Văzut-am lumina cea adevărată...» ori troparul sărbătorii, preotul se întoarce cu fața către credincioși și zice cu glas tare, dintre sfintele uși, în timp ce ține Sfântul Potir ridicat în mâini peste Sfântul Disc : *«Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor»*. Această a doua arătare a Sfântului Potir închipuie înălțarea Mântuitorului la cer, de pe muntele Măslinilor, în fața Apostolilor Săi (Fapte 1, 9) [1019].

---

1018. *Cod. nr. 662*, Bibl. Naț. Atena și *Constituția lui Filotei, Cod. 6277—770*, Mânăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15.

1019. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 B.

Cele două membre sau părţi ale formulei de binecuvântare de mai sus, adică «Binecuvântat este...» şi «Totdeauna, acum şi pururea...», fiind rostite cea dintâi în taină, iar cealaltă o dată cu arătarea a doua oară a Sfântului Potir către credincioşi, apar independente una de alta. Expresia «Totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor», ar actualiza, după unele interpretări, asigurarea dată de Mântuitorul ucenicilor Săi, după înviere : «Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului» (Matei 28, 20) ; s-a socotit deci necesar să se amintească în momentul simbolizării înălţării Domnului, că Hristos va fi cu Biserica Sa «totdeauna, acum şi pururea...» [1020]. Prima propoziţie, «Binecuvântat este Dumnezeul nostru», rămâne deci cu însemnarea ei de formulă pentru slăvirea lui Dumnezeu, prezent în Sfintele Taine. Acesta — ni se pare — rămâne aci sensul întregii formule, părere pe care o considerăm întemeiată şi pe faptul că, în unele locuri, formula «Înalţă-Te peste ceruri...» era completată în trecut şi cu textul : «Binecuvântat este Dumnezeul nostru, Cel ce luminează şi sfinţeşte, totdeauna...» (acest final fiind rostit cu voce tare de diacon care lua Potirul cu Sfintele Daruri), deci în continuarea ideii din imnul «Am văzut lumina cea adevărată...», de la strană [1021]. Alte interpretări lasă să se înţeleagă însă că ambele părţi ale propoziţiei liturgice în cauză nu sunt decât membre ale uneia şi aceleiaşi binecuvântări, pe care o dă preotul, înainte de rostirea rugăciunii de mulţumire după împărtăşire («Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne...») [1022].

Strana răspunde cu recitarea imnului atribuit diaconului Gheorghe Pisidul (secolul al VII-lea) şi introdus în Liturghie de patriarhul Sergiu, în anul 624 [1023] : «Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta, că ne-ai învrednicit pe noi să ne împărtăşim... Întăreşte-ne pe noi întru sfinţenia Ta, toată ziua să ne învăţăm dreptatea Ta. Aliluia...». Din veacul al XIII-lea încoace el se găseşte numai în uzul *Liturghierelor* slave şi române, în timp ce ediţiile *Liturghierului* de limba greacă nu l-au mai înregistrat, probabil pentru că împărtăşirea colectivă a credincioşilor a rămas un eveniment mărginit la câteva date din cursul anului. Prin acest imn, credincioşii se roagă ca să li se dea putere de la Dumnezeu spre a mulţumi după cuviinţă pentru dumnezeieştile daruri cu care s-au împărtăşit şi totdeauna să-i întărească cu harul Său pentru a se putea menţine în sfinţenia dobândită, precum şi pe calea poruncilor divine. În acest timp, preotul duce la proscomidiar Sfântul Potir cu Sfântul Disc, dacă n-a avut diacon, şi aşezându-le acolo închipuie prin aceasta şederea Fiului la dreapta Tatălui, după înălţarea

1020. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 123 şi Ierom. Gabriel Răşcanu, *op. cit.*, p. 163 şi alţii. (Vezi la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 540, nr. 4).

1021. *Ms. din an. 1306*, Bibl. Mânăstirii Esfigmenu, Atos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 269 ; *Ms. 1020*, Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — XIII-lea), *Ibidem*, p. 146.

1022. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLI, P. G., CL, col. 456.

1023. *Cronica Pascală*, P.G., XCII, col. 989, 1000.

la cer ; din această clipă, «Sfânta Masă rămâne ca tron al lui Dumnezeu-Tatăl, iar Proscomidiarul, ca scaunul cel de-a dreapta măririi celei de sus [1024]. Tămâiază apoi Sfintele de trei ori, însemnând prin aceasta «harul Sfântului Duh, care s-a dat Apostolilor, prin insuflare, după înviere» [1025].

Trecând apoi la Sfânta Masă, preotul strânge, adică întocmeşte antimisul, aşa cum a fost înainte de ectenia pentru catehumeni, în timp ce rosteşte —dacă nu este diacon — ectenia finală de mulţumire obştească pentru împărtăşire : «*Drepţi ! Primind* (Μεταλαβόντες, *după ce am primit) dumnezeieştile,* sfintele prea curatele, nemuritoarele, cereştile şi *de viaţă făcătoarele ale lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului».* Drepţi, adică în picioare, plini de cuviinţă ca pentru arătarea recunoştinţei şi cu cugetul înălţat să ne exprimăm mulţumirea pentru sfintele şi dumnezeieştile daruri ce ni s-au împărtăşit prin cereştile şi de viaţă făcătoarele ale lui Hristos Taine. Pe de altă parte, Liturghia fiind pe punctul de a-şi încheia oficiul şi, ca atare, noi având să ne întoarcem la ocupaţiile comune ale vieţii, suntem îndemnaţi la sfârşit să ne rugăm ca să ni se acorde harul lui Dumnezeu de a petrece fiecare din celelalte zile în viaţă «desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat» ; cu alte cuvinte, pentru ca viaţa noastră întreagă să se prezinte ca o «jertfă vie, sfântă şi plăcută lui Dumnezeu, ca un cult al nostru spiritual» (adică netulburat de patimi) adus neîntrerupt lui Dumnezeu (Rom. 12, 1).

Această ectenie reprezintă un epilog al actului împărtăşirii, formând deci una din părţile componente ale ritualului împărtăşirii credincioşilor. Ea se încheie cu efconisul : «Că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie slavă înălţăm...», care se rosteşte în timp ce se face semnul crucii cu Sfânta Evanghelie peste Antimis, aşezând-o apoi peste el.

Propriu-vorbind, Liturghia a luat sfârşit, întrucât şi-a ajuns scopul, deoarece «Darurile s-au sfinţit, iar printr-însele s-au sfinţit atât preotul cu toată ceata slujitorilor, cât şi poporul drept-credincios» [1026]. Încheierea formală a oficiului se face însă cu un ceremonial special, numit *apolis.*

### 3. Împărtăşirea la Sfânta Liturghie privită sub aspectul spiritualităţii creştine

Prin împărtăşirea liturghisitorilor şi a credincioşilor către sfârşitul *Liturghiei,* se poate spune că, propriu-vorbind, slujba sau oficiul ei şi-a atins scopul, întrucât, primind Sfintele Taine, liturghisitorii şi credincioşii care au participat la serviciul divin s-au sfinţit prin unirea cu Hristos.

Folosind stilul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, putem spune de asemenea că, prin împărtăşire, unitatea s-a multiplicat, pentru ca

1024. Cf. şi Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 123. Începând din acest moment, lumânarea de la proscomidiar trebuie aprinsă, având să rămână astfel tot timpul cât se află aici Tainele cele dumnezeieşti.

1025. K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895, p. 51 ; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 452 B.

1026. Nicolae Cabasila, *op. cit., cap.* XLI, P. G., CL, col. 456 C.

să-i aducă în unitate pe toţi cei care primesc Trupul şi Sângele «Mielului lui Dumnezeu, Cel ce se sfărâmă şi nu se desparte, Cel ce se mănâncă pururea şi niciodată nu se sfârşeşte». «Frângând sau sfărâmând în multe părţi Pâinea... ce formează un singur tot şi împărtăşind pe toţi din acelaşi potir, liturghisitorul preface astfel în chip simbolic unitatea în multiplicitate şi o împărtăşeşte, săvârşind prin aceste lucrări cea mai sfântă dintre ierurgii»[1027]. Căci, pentru marea iubire de oameni a lui Dumnezeu, Dumnezeiasca Taină a Împărtăşirii — una, simplă, indivizibilă în principiul ei — «se multiplică într-o diversitate sfântă de simboluri..., dar se întoarce iarăşi în chip unitar din această diversitate, în unitatea proprie ei, şi unifică pe cei ce cu sfinţenie se înalţă la dânsa»[1028].

Prin împărtăşire, Sfânta Euharistie nu cade sub acţiunea procesului fiziologic al nutriţiei naturale, căruia îi sunt supuse alimentele obişnuite ; deci ea «nu se mistuieşte, nu se alterează şi nu se elimină», nu se transformă în trup omenesc, ci, dimpotrivă, «Pâinea vieţii schimbă, preface şi umple de viaţă pe cel ce se împărtăşeşte»[1029], răspândeşte Duhul şi viaţa lui Hristos în noi, transformându-ne după chipul şi asemănarea Lui. Ca şi cărbunele aprins din viziunea lui Isaia (6, 6), alimentul euharistic este foc curăţitor şi «curăţiţi fiind prin el, ne unim cu Trupul Domnului şi cu Duhul Lui şi ajungem astfel Trup al lui Hristos»[1030]. Căci împărtăşindu-ne toţi din acelaşi Potir euharistic cu Pâinea vieţii, care este Trupul unic, nedespărţit şi neîmpuţinat al lui Hristos, suntem astfel încorporaţi în acest Trup, al cărui cap este Hristos ; toţi laolaltă, adică, oricât de mulţi sunt cei care s-au împărtăşit în trecut şi cei care ne împărtăşim astăzi, ajungem un singur trup (I Cor. 10, 16, 17), iar fiecare în parte suntem membre ale acestui Trup tainic şi deci unii altora (I Cor. 12, 27 şi 5 ; Rom. 12, 5) vieţuind prin Hristos (Ioan 6, 57), ca mlădiţele de viţă din acelaşi butuc sau tulpină (Ioan 15, 5). De aceea, precum remarcă Sfântul Ioan Damaschin, această Sfântă Taină «se numeşte Împărtăşanie, căci prin ea ne împărtăşim cu Dumnezeirea lui Hristos. Se numeşte cuminecătură şi este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos şi ne facem părtaşi ai Trupului şi Dumnezeirii Lui. Prin ea intrăm în comuniune şi ne unim unii cu alţii, pentru că ne împărtăşim dintr-o singură pâine şi devenim toţi un trup şi un sânge al lui Hristos şi membre unii altora, ajungând toţi împreună Trup al lui Hristos»[1031]. Sfânta Împărtăşire ne uneşte astfel şi ne introduce în unitatea Bisericii Apostolice şi Ecumenice, în societatea drepţilor şi a

---

1027. Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, part. III, 12, trad. în limba română de Pr. Cicerone Iordăchescu : *Ierarhia cerească şi cea bisericească*, 1932, p. 104, şi trad. franceză de Mgr Darboy, *Saint Denys l'Areopagite*, Paris, 1932.

1028. *Ibidem*, cap. III, part. III, 3.

1029. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae (Sibiu, 1946), cart IV, cap. «Roadele Sfintei Împărtăşiri», p. 95.

1030. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere îngrijită a credinţei (Dogmatica)*, cart. IV, cap. 13.

1031. *Ibidem*.

sfinţilor, a fraţilor noştri în Hristos, care au adormit împărtăşiţi cu această merinde duhovnicească, precum şi în comunitatea celor care se împărtăşesc o dată cu noi la Liturghia din bisericile de pretutindeni. Ea este deci mai mult decât semnul sau simbolul unităţii creştine (signum unitatis), cum o numea Fericitul Augustin, deoarece această unitate se realizează sau se produce chiar prin însăşi Sfânta Împărtăşire.

Primind dumnezeieştile daruri, nu mai suntem singuri, ci cu Hristos [1032], căci, precum El însuşi a încredinţat pe cei care se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele Său, ei rămân în El şi El în ei (Ioan 6, 56). O compenetraţie sau întrepătrundere, o consangvinitate tainică deci asupra căreia Sfântul Chiril al Ierusalimului atrăgea astfel atenţia neofiţilor: «Sub forma pâinii ţi se dă Trupul, iar sub cea a vinului ţi se dă Sângele, ca prin împărtăşirea cu Trupul şi Sânge lui Hristos să ajungi unit cu El într-un singur trup şi sânge. Ajungem astfel şi hristofori (purtători de Hristos), pentru că Trupul şi Sângele Lui se împărţesc în membrele noastre, aşa că, după cuvintele Sfântului Apostol Petru, ne facem astfel părtaşi dumnezeieştii firi» (II Petru 1, 4) [1033]. Prin «mâncarea şi băutura duhovnicească» a Sfântului Trup şi Sânge euharistic ale lui Hristos, care este pâinea cea cerească, cea vie, cea dătătoare de viaţă veşnică (Ioan 6, 33, 35, 38, 41, 48, 51, 54, 58) fiinţa noastră întreagă, cu fondul ei cel mai intim, ajunge pătrunsă de prezenţa Mântuitorului: «Sufletul, trupul şi toate puterile noastre se înduhovnicesc, pentru că se uneşte suflet cu suflet, trup cu trup şi sânge cu sânge» [1034]. Hristos ne face astfel părtaşi la propria Sa biruinţă şi desăvârşire, ne dă din însăşi viaţa Sa dumnezeiască, sfinţindu-ne şi într-un anumit chip îndumnezeindu-ne. Puterile naturale ale sufletului nostru sunt înviorate astfel spre bine, dobândind puterea necesară pentru înfrângerea piedicilor ce stau în calea virtuţilor şi pentru ferirea de păcatele de moarte. Această Pâine este «izvor de bunătăţi, lumină, viaţă... şi solire spre adăugirea şi înmulţirea dumnezeieştii bunătăţi», spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci, spre curăţire, înnoire şi luminarea celor cinci simţuri, spre sănătatea şi sfinţirea trupului şi a sufletului, spre paza, îndreptarea şi întărirea vieţii şi spre mântuire, spre sporirea în fapte bune şi în desăvârşire, spre împlinirea poruncilor şi spre împărtăşirea de Duhul Sfânt [1035]. Pentru dobândirea acestor binefaceri, ce se împărtăşesc sub diferite forme prin primirea Sfintelor Taine euharistice, liturghisitorii se roagă deja după încheierea Vecerniei, prin troparele odelor sau cântărilor din canonul care alcătuieşte prima parte din «Rânduiala Sfintei Împărtăşiri», precum şi prin rugăciunile speciale de mulţumire după dumne-

1032. *Rugăciunea Sfântului Simeon Noul Teolog*, în «Rânduiala Sfintei Împărtăşiri», din *Liturghier*.

1033. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică*, 3.

1034. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, cart. II, P. G., CL, col. 521 în trad. cit., p. 26.

1035. Spicuiri din rugăciunile *Rânduielii Sfintei Împărtăşiri* şi din cele pentru *Mulţumire după Împărtăşire*.

zeiasca împărtăşire, care se găsesc înscrise în partea a doua a *Liturghierului.*

Înduhovnicit astfel prin Sfânta Euharistie, credinciosul este sprijinit în silinţele sale de a duce practic o viaţă în Hristos, prin conformarea în toate acţiunile sale sentimentelor lui Iisus, aşa cum îndemna Sfântul Apostol Pavel: «În voi trebuie să fie aceleaşi simţiri ca şi în Hristos Iisus» (Filip. 2, 5). Căci adevărata viaţă în Hristos sau desăvârşita spiritualitate creştină se realizează atunci când cineva poate să spună cu Apostolul neamurilor: «Acum nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine» (Gal. 2, 20); «Cel ce se lipeşte de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. 6, 17) şi, ca atare, trebuie să-I supună de bunăvoie mintea, inima, voinţa, căci «dacă cineva nu are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. 8, 9).

Sfântul Trup şi Sânge euharistic sunt «daruri dumnezeieşti şi îndumnezeitoare»[1036], deoarece Pâinea împărtăşirii nu este pâine simplă, ci unită cu Dumnezeirea, ca un cărbune dumnezeiesc aprins, din care, luând sau primind prin împărtăşire focul, «ne îndumnezeim prin împărtăşirea de focul dumnezeisc», precum se exprima Sfântul Ioan Damaschin[1037]. Împărtăşindu-ne cu Trupul proslăvit al Domnului, care este «Pâinea ce S-a pogorât din cer», ajungem să ne unim totodată, prin El, cu El şi în El, cu Dumnezeu-Tatăl şi Sfânta Treime, de care Fiul este nedespărţit, aşa precum El însuşi a zis: «*Eu vieţuiesc în Tatăl* şi cel ce Mă mănâncă pe Mine va vieţui prin Mine» (Ioan 6, 57) şi, de asemenea, în rugăciunea din grădina Ghetsimani: «Tu, Părinte, eşti în Mine şi Eu sunt în Tine... Eu în ei şi Tu în Mine» (Ioan 17, 21 şi 23)[1038]. Este tocmai ceea ce mărturisim în Canonul din Rânduiala sfintei împărtăşiri: «...prin împărtăşirea Sfintelor Taine, *avându-Te pe Tine locuitor întru mine, împreună cu Tatăl şi cu Duhul,* Făcătorule de bine, mult milostive»[1039].

Cât de fericit inspirată este deci expresia prin care Sfântul Ioan Gura de Aur recunoaşte că Sfânta Împărtăşire este nu numai «un izvor nesecat de bunătăţi», ci şi «.cheia spirituală, care ne descuie împărăţia cerurilor»[1040]. Ea ni se dă «spre iertarea păcatelor şi *spre viaţa de veci»,* căci în Sfânta Împărtăşanie primim «Pâinea vieţii», «Pâinea cea vie, ce S-a pogorât din cer, din care de va mânca cineva are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (Ioan 6, 35, 41, 48, 51, 54, 58), precum ne-a asigurat Domnul însuşi. Sfânta Împărtăşanie este, cu alte cuvinte, «leac al nemuririi» şi «antidot ca să nu murim, ci să trăim pururea în Iisus Hristos», cum se exprima Sfântul Ignatie (+ 107), episcopul Antiohiei[1041]. Ea este un ferment divin, care face să germineze în sufletul

1036. Simion Noul Teolog, *rugăciunea citată.*
1037. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.,* trad. cit., p. 266.
1038. «...Să-Ţi fiu Ţie locaş, prin împărtăşirea cu Sfintele Taine, *avându-Te pe Tine locuitor în mine, împreună cu Tatăl şi cu Duhul,* Făcătorule de bine».
1039. Troparul al doilea din oda a IX-a.
1040. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului Iisus Hristos, 7.*
1041. Sf. Ignatie, episcopul Antiohiei, *Epistola către Efeseni,* 20.

nostru viaţa veşnică, găsindu-ne astfel angajaţi pe calea ce duce la învierea noastră viitoare, cale pentru care Dumnezeiasca Euharistie ne serveşte ca «merinde duhovnicească» [1042].

Toate aceste binefaceri, ce se lucrează prin împărtăşire, izvorăsc însă din Jertfa lui Hristos şi din biruinţa Lui asupra păcatului şi a morţii. Ca act de consumare a Jertfei euharistice, împărtăşirea constituie participarea cea mai deplină la Jertfa Domnului, pe care o reproduce şi o actualizează Liturghia ; de fapt, actul împărtăşirii reprezintă în cadrul Liturghiei momentul final, încheierea normală sau desăvârşirea Jertfei, făcând astfel parte integrantă din actul liturgic al Jertfei. Denumirile de «Masă» şi «Cina Domnului» (I Cor. 10, 21 şi 11, 20), «Mâncare şi Băutură duhovnicească» *(Didahia celor 12 Apostoli*, 10, 3), «frângerea pâinii» (Fapte 2, 42 şi 46), Pâine şi Pahar binecuvântat (I Cor. 10, 16), sub care era desemnată la început Sfânta Euharistie, nu lasă nici o îndoială că scopul final al Liturghiei era tocmai împărtăşirea credincioşilor. O astfel de destinaţie îi era dată, de altfel, de Mântuitorul însuşi, prin formulele de instituire («Luaţi, *mâncaţi..., beţi* dintru acesta *toţi*...»), precum şi prin caracterul obligatoriu, pe care i-l imprimă atunci când zice : «De nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea Sângele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi... Căci Trupul Meu este cu adevărat mâncare şi Sângele Meu este cu adevărat băutură» (Ioan 6, 53, 55). De aceea, Sfânta Euharistie s-a mai numit şi «Împărtăşanie» (I Cor. 10, 16), iar Liturghiei i s-a mai spus şi σύναξις, adică adunarea credincioşilor la masa euharistică.

Împărtăşirea este deci un act implicit Liturghiei, ceea ce înseamnă că nu se poate concepe Liturghie fără împărtăşire, aceasta fiind mijlocul prin care se face sfinţirea deplină a credincioşilor şi prin care ei ajung în uniune şi comuniune cu Duhul şi prin El unii cu alţii. Chemarea din însuşi textul Liturghiei : «Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi» de Sfintele Taine înlătură orice îndoială în această privinţă. Deci credincioşii care asistă la Liturghie fără să se apropie de Sfintele Taine nu se împărtăşesc pe deplin de harurile jertfei, deşi au participat la aducerea ei.

Împărtăşirea la fiecare Liturghie a tuturor credincioşilor participanţi, afară de cei care se găseau opriţi de Biserică, pentru motive de nevrednicie, a putut fi o practică generală şi a format regula comună şi oficială a vieţii creştine atât timp cât duminica a fost singura zi liturgică din săptămână. Aceasta era situaţia în epoca creştinismului primar sau cel puţin în primele două veacuri creştine, precum ne informează lămurit scrierea *Faptele Apostolilor* (20, 7), *Didahia celor 12 Apostoli* (14, 1) şi *Apologia întâi* (67, 7) a Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful. Acest din urmă Părinte bisericesc precizează chiar că duminica era ziua în care se împărtăşeau toţi membrii comunităţii. În curând însă, şi anume începând chiar din cursul veacului al III-lea, numărul zilelor

1042. Rugăciunea din timpul ecteniei ce se rosteşte înainte de Rugăciunea Domnească, în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

liturgice de peste săptămână a sporit prin oficierea Liturghiei şi în zilele de miercuri şi vineri, ca la Ierusalim, în Biserica Antiohiei, a Africii de Nord etc. [1043], ori sâmbăta, ca la Roma, Asia Mică, Siria etc. [1044], afară de sărbătorile fixe din acea vreme. În aceste condiţii, conştiinţa creştină a ajuns să se simtă oarecum forţată pe terenul pietăţii, producându-se în chip firesc o rezistenţă pioasă, prin abţinerea de la împărtăşirea regulată. Împărtăşirea la fiecare Liturghie a încetat deci de a fi obştească, ea mărginindu-se numai la numărul de credincioşi care se considerau pregătiţi în acest scop. Acest lucru ne lasă să-l înţelegem dispoziţiile Canoanelor 9 şi 10 apostolice, dar mai cu seamă Canonul 2 al Sinodului de la Antiohia (anul 341), prin care erau excomunicaţi cei care evitau sfânta împărtăşire, fie plecând din biserică în timpul serviciului divin, fie neprezentându-se la primirea Sfintei Taine, deşi asistaseră la întreaga slujbă. În lumina acestor măsuri, trebuie să înţelegem că ceea ce afirmă Sfântul Vasile cel Mare pe la anul 372 în *Epistola către patricia Caesaria*, şi anume că «noi», adică aici la noi, în Cezareea Capadociei (Asia Mică), «ne împărtăşim de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea şi sâmbăta, precum şi în alte zile, dacă este pomenirea (sărbătoarea) unui sfânt» [1045], nu se poate interpreta în sensul unei reguli generale sau ca termene obligatorii de împărtăşire, ci numai ca zile de Liturghie obişnuite la reşedinţa episcopală şi deci ca ocazii de împărtăşire pentru clerici şi, cel mult, pentru credincioşii evlavioşi. Celor patru împărtăşiri săptămânale nu li se poate recunoaşte, aşadar, decât un caracter de devoţie, mărginit la un număr restrâns de persoane.

De altfel, disciplina privitoare la împărtăşire nu era uniformă în toată Biserica. Îndeosebi, în prima sută de ani de la inaugurarea libertăţii Bisericii se stabiliseră deprinderi regionale sau obiceiuri locale, pe care Fericitul Augustin le remarcă, subliniind că «unii se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele Domnului zilnic, iar alţii numai în anumite zile; în unele părţi nu rămâne nici o zi fără Liturghie, în timp ce în altele se săvârşeşte numai sâmbăta şi duminica, ori aiurea numai duminica» [1046]. Aşa precum ne lasă să vedem omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur [1047], în creştinismul răsăritean s-a manifestat de timpuriu tendinţa şi preferinţele pentru împărtăşirea obştească mai mult la marile sărbători de peste an (Crăciun ori Bobotează, Păresimi, Paşti şi Cincizecime). Lucrurile nu se petreceau altfel nici la Mediolan, unde Sfântul Ambrozie îşi dojenea credincioşii că vin la împărtăşit o dată pe an, «aşa precum s-au

---

1043. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta* (ed. II, W. Haereus, Heidelberg, 1929, XXVII, 6, p. 35).

1044. Can. 49 al Sin. de la Laodiceea; *Constituţiile Apostolice*, cart. II, 59; cart. V, 15, 20; cart. VII, 23; cart. VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea credinţei*, cap. 24, P. G., XLII.

1045. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către patricia Caesaria*, P. G., XXXII, col. 484 B.

1046. Fer. Augustin, *Epistola LIV*, 2, P. L., XXXVI, col. 200.

1047. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3 şi 4, P. G., LXIII, col. 131; *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, 5, P. G., LXII, col. 28, 29.

obişnuit să facă în Răsărit grecii» [1048]. Scăderea vechiului nivel al râvnei religioase se afirmase pe măsură ce se intra mai deplin în epoca Evului mediu. În tot cazul, împărtăşirea deasă ori la fiecare Liturghie şi câteodată chiar zilnic a rămas ca act de devoţiune reprezentat în anumite epoci de curentele din unele centre monahale, sau, în cazuri sporadice, chiar în viaţa bisericească din lume [1049].

Cu toate depresiunile intervenite mai târziu în nivelul vieţii religioase, împărtăşirea la fiecare Liturghie sau cel puţin la cea de duminică n-a încetat de a reprezenta termenul, ţelul sau idealul spiritualităţii creştine [1050]. Este locul să lămurim că prin spiritualitate creştină se înţelege în general vieţuirea în Hristos, adică un chip de gândire, de simţire şi de trăire a vieţii în duhul lui Hristos [1051], El fiind obiectul supremei noastre iubiri, modelul ideal şi mijolcitorul perfecţiunii noastre. Punctul culminant al acestei spiritualităţi se atinge în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, prin care viaţa noastră îşi realizează desăvârşita ei creştere duhovnicească, întrucât în acest chip El ne face părtaşi la viaţa Lui însuşi. Într-un cuvânt, «viaţa în Hristos constă în unirea sufletului cu Dumnezeu» [1052]. Această participare la viaţa dumnezeiască ne este înlesnită prin Sfintele Taine, începând cu Botezul şi culminând în Sfânta Euharistie, în care se atinge desăvârşirea acestei uniri, spre care se concentrează toate aspiraţiile şi străduinţele creştinului adevărat. Sfânta Euharistie reprezintă în comparaţie cu celelalte Taine încununarea urcuşului nostru duhovnicesc, deoarece credincioşii se împărtăşesc prin ea nu numai de daruri anumite ale harului mântuitor, ca în fiecare din celelalte, ci se unesc cu Hristos însuşi, Vistiernicul vieţii şi al harului, Împărţitorul tuturor darurilor «cele ce sunt de trebuinţă pentru viaţă şi pietate» (II Petru I, 3) [1053]. Repetăm totuşi primirea acestei

---

1048. Sf. Ambrozie, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV, 25 (Text editat de Johannes Quasten, *Florilegium patristicum*, fasc. VII, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, part. III, p. 169).

1049. Datele în amănunt asupra acestui aspect al problemei se găsesc în studiul nostru *Sfânta Împărtăşire şi spiritualitatea creştină: Deasă ori rară împărtăşire?*, în «Studii Teologice», IV (1953), nr. 5—6, p. 382—406.

1050. Sunt edificatoare în această privinţă îndemnurile Sf. Teodor Studitul († 826) către monahii de sub ascultarea sa: «...Mă mir mult că, dacă e duminică, vă apropiaţi de Sfintele Taine, dar nicidecum în altă zi, în care se săvârşeşte Liturghie. S-ar cuveni, desigur, ca noi, cei ce vieţuim în mănăstire, să ne împărtăşim chiar în fiecare zi şi nu mai rar decât la fiecare Liturghie» (*Catehezâ către discipoli: Cuvânt CVII*, P. G., XCIX, col. 647).

Împărtăşirea duminicală era considerată de Sfântul Grigore Palama, arhiepiscopul Tesalonicului († 1360), ca o datorie a fiecărui creştin. Amintind în al său *Dialog al legiuirii celei după Hristos* că duminica este ziua în care a înviat Mântuitorul, el subliniază că această zi este ocazie de pregătire sufletească şi îndeamnă: «Cu credinţă sinceră şi cu cuget nevinovat te vei împărtăşi cu Sfântul Trup şi Sânge al lui Hristos şi vei pune început vieţii desăvârşite şi te vei înnoi şi te vei pregăti pentru primirea bunurilor veacului viitor» (P. G., CL, col. 1093 D).

1051. «Dacă cineva n-are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. 8, 9).

1052. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, col. 521. Vezi şi *trad. rom.*, p. 26.

1053. Macarie, *op. cit.*, part. III, p. 473 şi 532.

Taine, împărtăşindu-ne de multe ori, deoarece, primind «comoara aceasta în vase de lut» (II Cor. 4, 7), adică în trupuri stricăcioase, supuse alunecărilor firii noastre, care nu poate să păstreze mult timp pecetea tainei, «e de trebuinţă să ne împărtăşim într-una de sfânta masă..., pentru ca Făcătorul lumii să rămână în tot timpul în lutul nostru, ca să îndrepteze chipul Său în noi, ori de către ori dă semne că vrea să se strice» [1054].

Pe baza experienţei de veacuri, precum şi pentru a crea condiţiile proprii pentru realizarea de către fiecare credincios a vredniciei noastre pentru primirea Sfintei Împărtăşanii (I Cor. 11, 28), Biserica a moderat rigorismul vechilor canoane în această privinţă, oprindu-se în practică la o regulă concepută în spirit de libertate. Acest fapt rezultă în primul rând din sensul minimal pe care îl au termenele fixate în acest scop, fie prin uz, fie prin dispoziţii oficiale ori în scrierile teologilor. Astfel, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (+ 1430), recomanda credincioşilor mireni ca *«adesea*, prin spovedanie cu zdrobirea inimii şi cucernicia sufletului, să se cuminece şi nimeni din cei ce se tem şi iubesc pe Domnul să nu treacă peste 40 de zile» [1055]. Acest număr de zile nu reprezintă un termen fix în sens de dogmă sau hotărâre neschimbată a Bisericii, ci un termen in extremis, care nu se cuvine să fie depăşit de nimeni, fără să fi primit cel puţin o dată împărtăşirea. Un interval, adică, înăuntrul căruia fiecare e dator să-şi aleargă momentul în care se socoteşte pregătit să se supună cercetării duhovnicului, în vederea admiterii la împărtăşire. Nu se zice deci că cineva trebuie să se împărtăşească o singură dată la 40 de zile şi nici că ar fi oprit să facă acest lucru mai înainte de împlinirea acestui termen. Orice îndoială asupra unei astfel de interpretări este înlăturată de însuşi acest ierarh, care completează astfel în continuarea textului citat: «Ci de se va păzi, pe cât se va putea, să se apropie şi mai curând de cuminecătura cu Hristos, iar de se va putea, chiar în toate duminicile, mai ales cei bătrâni şi cei bolnavi, pentru că acesta ne este viaţa şi tăria».

În acelaşi sens se exprimă şi *Tomosul sinodal* din august 1819 al patriarhului ecumenic Grigorie, către monahii din Atos: «Fiţi încredinţaţi şi cunoaşteţi că cei evlavioşi sunt datori să se apropie şi să se împărtăşească cu Trupul cel de viaţă făcător, la fiecare Liturghie; pentru aceasta sunt invitaţi de preot: «Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi». Dar, din pricina alunecării şi neputinţei omului de a se împărtăşi în fiecare zi, a hotărât Biserica aşa, ca fiecare să se apropie de Sfânta Împărtăşanie atunci când, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca împărtăşire..., pentru care nu există nici un termen fix de zile; dar nici nu se cuvine să treacă mai întâi 40 de zile după ce s-a apropiat de cele dumnezeieşti,

---

1054. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, în *trad. rom.* p. 94.

1055. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre slujba îngropării*, cap. 360, P. G., CLV, col. 672, în trad. rom. intitulată *Tractat asupra tuturor dogmelor noastre ortodoxe...*, Bucureşti, 1865, cap. 242.

deoarece acest lucru este neoprit şi neîmpiedicat, aşa că celui care vrea să ia învoire de la duhovnicul său, ca unul ce este fără vină, îi este îngăduit să se împărtăşească şi săptămânal» [1056].

În cele din urmă, deprinderea curentă în vremea Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Ambrozie, consemnată şi în dispoziţiile unor sinoade din Apus [1057] a ajuns să fie recunoscută ca regulă oficială în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care învaţă că, potrivit poruncii a patra a Bisericii, suntem datori să ne împărtăşim de patru ori pe an sau «cel puţin o dată pe an... în timpul Sfintei Patruzecimi». Ca şi la arhiepiscopul Simion al Tesalonicului, aceste termene sunt de asemenea minimale, privind împărtăşirea de obşte, întrucât se prevede în plus că «cei ce sunt înaintaţi în cuvioşie şi în cucernicie să se mărturisească în fiecare lună... şi să se împărtăşească cu Sfintele» [1058].

Principiul împărtăşirii mai dese este astfel admis expres cel puţin pentru cei de pe trepte superioare de pietate [1059], iar aplicarea lui practică duce la crearea unei situaţii aproape identice aceleia din regula lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului. Căci este necesar să remarcăm că în porunca a patra a Bisericii nu se indică termene sau zile determinate pentru împărtăşirile cerute îndeobşte, ci ele sunt presupuse în legătură cu cele patru posturi de peste an ; mai mult, se precizează că «cel puţin *în timpul Sfintei* Patruzecimi», ceea ce înseamnă în cursul acestui Post şi deci tot aşa şi în cursul celorlalte.

Negreşit, treptele pietăţii religioase nu se pot urca de toţi în aceeaşi cadenţă, pentru că aceasta nu se petrece chiar independent de temperamentul, de stările de suflet, de aptitudinile spirituale şi de condiţiile sau împrejurările vieţii personale ale fiecăruia. Unii au nevoie de un timp mai lung de sforţări, iar alţii se pot concentra şi se aprind mai repede de râvna duhovnicească, simţind gustul sau foamea şi setea spirituală de masa Domnului, fără de care actele de pietate rămân un simplu formalism cu valoare de suprafaţă sau chiar lipsite de orice valoare. Pe terenul vieţii creştine, adică, trebuie să ne imaginăm situaţiile prin analogie cu întrecerile la curse, cum se exprima Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 11, 24) şi, după el, diferiţi teologi şi scriitori creştini. Ter-

---

1056. Apud Manuel Ghedeon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 153, 154.

1057. Astfel, din hotărârile Sinodului ţinut în Irlanda, sub Sf. Patriciu (450—462), ale Sinodului de la Agde (506) în Galia, ale Sinodului diecezan din Ratisbonna (799) şi ale Conciliului din Tours (813), precum şi din afirmaţiile lui Beda Venerabilul (în *Biserica Angliei din veacul al VIII-lea*), se poate constata că se recomanda o împărtăşire măcar la trei sau patru săptămâni, deşi în practică se urma împărtăşirea în cel mai bun caz de trei ori pe an (Crăciun sau Epifanie, Paşti şi Cincizecime), socotindu-se minimală împărtăşirea cel puţin o dată pe an, la Paşti (Vezi H. Leclercq, «Dictionnaire d'Archéologie chretienne et Liturgie», t. III, part. II, col. 2457—2462).

1058. *Mărturisirea Ortodoxă*, part. I, Răspuns la întrebarea XC.

1059. În rândurile acestora poate fi socotit oricine se arată însufleţit de iubirea pentru Hristos, simte dorinţa şi bucuria de a se uni cu El prin luarea Sfintelor Sale Taine şi, pentru aceasta, având harul într-ajutor, se sileşte a fi curăţit de patimi.

menul cel mai înalt al spiritualității bisericești sau ținta propusă este, precum s-a arătat mai înainte, împărtășirea cu Sfânta Euharistie. Unii se pot apropia de ea mai curând, pentru că se găsesc în condiții de har și personale care le permit să realizeze mai repede starea de vrednicie necesară în acest scop ; alții sosesc mai târziu, pentru că merg mai încet. O astfel de situație este ilustrată adesea de fapt în multe biserici parohiale, unde se văd credincioși împărtășindu-se unii în sâmbăta sau în Duminica primei săptămâni din Păresimi sau în duminicile următoare ale Postului, iar alții în sâmbăta sau Duminica Floriilor, în Joia sau Sâmbăta Patimilor, iar cei mai mulți în Duminica Sfintei Învieri. Tot așa și pentru cei din gradele avansate de pietate nu se specifică o anumită duminică din lună, ea putând să fie deci tot atât de bine pentru unii întâia, pentru alții a doua, a treia ori a patra, sau o sărbătoare din cursul lunii, deoarece nu se pot găsi gata deodată toți cu dispoziția sufletească cerută pentru o împărtășire în stare de vrednicie. Unii pot realiza o astfel de situație pentru o duminică sau sărbătoare, iar alții pentru celelalte.

Interpretată, înțeleasă și aplicată în acest sens, care este cel exact, porunca a patra a Bisericii creează astfel cele mai perfecte condiții pentru ca îndemnul Liturghiei «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste *să vă apropiați*» de Sfintele Taine, să nu răsune în deșert în nici o biserică. Oricând se pot găsi credincioși care să vină la cina euharistică, în cadrul împărtășirii lor lunare ori mai rare, sau din cursul posturilor. Vine astfel la expresie ceea ce noi am numit spiritul de libertate, în care este concepută disciplina Bisericilor Ortodoxe cu privire la împărtășire, ca mijloc de sfințire și de perfecțiune spirituală. Cu zel, cu tact, cu acțiune și înțelepciune pastorală, aceasta poate fi pe deplin o realitate actuală în orice biserică, în care nu s-ar mai putea vedea Liturghie la care măcar unii să nu primească Trupul și Sângele Domnului.

În practica curentă astăzi, împărtășirea la fiecare Liturghie a rămas însă aproape în totalitatea cazurilor numai în seama liturghisitorilor. Printr-un raționament oarecum speculativ, împărtășirea credincioșilor de binefacerile Jertfei euharistice se consideră de unii teologi asigurată prin împărtășirea liturghisitorilor, ca unii care reprezintă pe credincioși și au adus Sfânta Jertfă în numele tuturor asistenților, aceștia din urmă mărginindu-se să se unească în intenție sau în spirit cu împărtășirea preoților slujitori [1060]. Deci «credincioșii prezenți la liturghie, fără a se împărtăși, participă numai în spirit la masa euharistică și nu primesc decât anafura cuvenită din prescura ce se întrebuințează pentru pregătirea Sfintei Jertfe» [1061].

Fără îndoială, participarea în spirit reprezintă ea însăși unul dintre chipurile de unire a omului cu Dumnezeu, unire care se săvârșește prin cunoaștere și iubire. Prin prezența la Liturghie adică, credincioșii se

1060. Mgr. Chevrot, *Notre messe*, Paris, 1941, p. 160—161.
1061. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 187.

găsesc în atmosfera dumnezeieştii Cine celei de Taină, participă la ea cu gândul, cu mintea şi cu inima, ca unii care urmăresc cu privirea şi cu auzul desfăşurarea acţiunii sfintei slujbe, dar, neîmpărtăşindu-se, nu se fac pe deplin subiect al lucrării ascunse şi misterioase a Duhului lui Hristos. Printr-o astfel de participare, ei pot să câştige sfinţenia în sensul moral îndeosebi al acestui cuvânt, ca rezultat al atenţiei şi al concentrării, al contemplării, al meditaţiei şi al pătrunderii de tot ceea ce se face şi se rosteşte în cursul serviciului divin pentru aducerea Sfintei Jertfe şi în vederea împărtăşirii din ea. Pe de altă parte, Jertfa liturgică este una din expresiile cele mai perfecte ale unirii noastre cu Iisus Hristos, prin faptul transformării în Sfântul Trup şi Sânge a pâinii şi vinului aduse de credincioşi, ca simboluri ale vieţii lor. În plus, miridele scoase pe numele fiecăruia, împărtăşindu-se de sfinţire, precum observa Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, prin atingerea de Trupul şi Sângele euharistic al Domnului, comunică prin aceasta har şi sufletelor pentru care au fost proscomidite «şi, dacă omul este din cei evlavioşi sau din cei ce au şi greşit dar s-au pocăit, atunci nevăzut el se împărtăşeşte cu sufletul de împărtăşirea harului, primind în multe cazuri şi folos trupesc» [1062].

Prin urmare, participarea în spirit la Liturghie nu rămâne absolut fără nici o urmare pentru sfinţirea credincioşilor, dar o astfel de participare reprezintă numai o «împărtăşire gândită» (adică o împărtăşire cu gândul sau spiritul), după expresia lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului şi a lui Paisie Velicicovschi [1063]. Alăturarea asistenţilor la aducerea Sfintei Jertfe, prin intenţie sau în spirit şi prin aducerea lăuntrică de sine, le asigură, fără îndoială, o unire spirituală; ea este însă o participare afectivă, iar nu efectivă. Sfinţirea, ca valoare obiectivă, ca dar al lui Dumnezeu şi ca lucrare ascunsă şi misterioasă a Duhului lui Hristos, prin care sufletul se umple de har şi de toate bunurile şi binecuvântările specifice Sfintei Jertfe euharistice, nu se dă deplin celor vii decât prin administrarea Tainei Împărtăşaniei, când credincioşii se unesc cu Dumnezeu-Omul, prin primirea Sfântului Său Trup şi Sânge. Participarea în spirit, care reprezintă sfinţirea «prin mijlocire», cum o numea Nicolae Cabasila, este deplină şi corespunzătoare în chip particular sufletelor ieşite din această viaţă, lipsite deci de corp, fără să se înţeleagă însă că aceasta ar fi pentru cei repauzaţi o formă inferioară

---

1062. *Din răspunsurile stareţului Paisie Velicicovschi către un grup de credincioşi*, la Prot. Serghie Cetvericov, *op. cit.*, p. 334; Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, trad. rom. p. 268, col. 2 şi p. 269, col. 1.

1063. Paisie Velicicovschi, *ibidem*; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, p. 268, col. 2: «În toată vremea şi în tot ceasul, fiecare credincios poate să se împărtăşească cu duhul, având foloase destul de mari. În acest fel, el se împărtăşeşte şi se hrăneşte în chip nevăzut cu Iisus Hristos, ori de câte ori se gândeşte cu evlavie la taina întrupării şi pătimirii Sale şi se umple de iubire către El». (*Urmând pe Domnul*, traducere de preotul D. C. Vişan, Bucureşti, 1927, p. 280).

faţă de sfinţirea celor vii prin împărtăşirea reală. Dimpotrivă [1064]. Fiecare din cele două chipuri de participare la Sfânta Euharistie este însă adecvat şi deplin în raport cu constituţia omului în cele două stări deosebite. Ca orice act uman din viaţa aceasta, participarea credincioşilor la Sfintele Taine nu este deplină, adică, decât atunci când ei le primesc sub forma de mâncare şi de băutură sfântă, făcându-se astfel părtaş la sfinţire şi trupul. Ca atare, în raport cu structura fiinţei umane în existenţa ei terestră, participarea la Sfânta Euharistie prin intelect şi prin voinţă este unilaterală şi nedeplină. Alcătuit din suflet şi din trup, omul însuşi nu se simte îndestulat numai prin participarea în spirit, ci dintr-o cerinţă adâncă el tinde la unirea întregii sale fiinţe, trup şi suflet, cu Dumnezeu, sub forma sensibilă a Trupului şi Sângelui euharistic ale Fiului Său. Tocmai pentru un astfel de motiv a instituit Mântuitorul cina Sa sub forma pâinii şi a vinului, invitându-i pe «toţi», adică întreaga comunitate, să se împărtăşească din ea, atunci când a spus : «Luaţi, mâncaţi... beţi dintru acesta *toţi...*». Nota aceasta de realism se reflectă lămurit atât în teologia Sfinţilor Părinţi, cât şi în rugăciunile care alcătuiesc «Rânduiala Sfintei Împărtăşiri».

Împărtăşirea de binefacerile Sfintelor Daruri trebuie considerată deci nu numai din latura ontologică a sfinţirii, privind adică numai partea lui Dumnezeu în opera pentru mântuirea noastră, ci totodată şi sub aspectul psihologic al sfinţeniei sau al consimţământului şi al conlucrării credinciosului însuşi prin nevoinţe personale, adică prin anumite acte, prin care să se facă vrednic de primirea Sfintelor Taine. Acest aspect constituie ceea ce s-ar putea numi momentul ascetic al sfinţirii, constând din acte de pocăinţă, de rugăciune şi exercitare în virtute, de deprinderi lăuntrice sau o anumită disciplină ascetică. Căci, dacă cineva nu se apropie de masa euharistică, deşi îi stă în putinţă, acela nu va putea dobândi nicidecum sfinţirea din Sfintele Daruri, iar aceasta nu pentru că nu s-a apropiat, ci pentru că, deşi i-a stat în putinţă, totuşi nu s-a apropiat, ceea ce arată că are sufletul lipsit de dispoziţiile bune cerute pentru primirea Sfintelor Taine [1065]. Mai lămurit, cei care fără a se găsi opriţi temporar de la Sfânta Împărtăşire, printr-un canon de pocăinţă şi îndreptare, cei care fără a fi împiedicaţi de împrejurări fizice de a participa la Sfânta Liturghie, cei care, chiar dacă asistă la slujbă, dar nu aspiră şi nu încearcă dorinţa de a se uni cu Domnul prin primirea Trupului şi Sângelui Său, cei care se feresc să ia sau să apuce în acest scop calea calvarului, adică să se angajeze în acte de disciplină spirituală, prin care să arate că participă la Crucea lui Hristos, răstignindu-se împreună cu El şi integrându-se astfel în Sfânta Jertfă, toţi aceştia nu pot fi consideraţi că participă măcar în spirit la masa euharistică şi că, astfel, s-ar sfinţi cel puţin «prin mijlocire». Virtuţile ce se cer de la cei ce vor să dobândească sfinţirea prin Sfintele

---

1064. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii...*, cap. 42, 43 şi 45, P. G., CL, col. 457—475. În trad. rom., p. 94—100.

1065. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii...*, cap. XLVII, col. 460 B.

Taine sunt deci, pe lângă «curăția sufletului, iubirea de Dumnezeu și credința», încă și «dorirea Sfintelor Taine, râvna de a se împărtăși cu ele, zel fierbinte, alergarea cu sete către ele» [1066].

Între condițiile cu caracter ascetic ce se cer liturghisitorilor cât și credincioșilor care vin la împărtășirea cu Sfânta Euharistie trebuie numărată și starea de ajunare. Căci, precum se exprima Fericitul Augustin, «a plăcut Sfântului Duh ca, din respect pentru Sfintele Taine, să intre în gura creștinului Trupul Domnului, mai înainte de orice altă hrană. De aceea, pretutindeni se păzește acest obicei» [1067]. Potrivit canoanelor 47 al Sinodului de la Cartagina și 29 al Sinodului Trulan, Liturghia se oficiază numai de clerici care se găsesc în stare de ajunare, adică pe nemâncate, aceasta înțelegându-se cu începere din seara care precede ziua cu Liturghie și împărtășirea. În cazuri speciale și îndeosebi pentru cei ce se găsesc în stări de slăbiciune din cauza sănătății ori a vârstei fragede sau înaintate, ultima gustare de seara poate fi și mai târzie, însă neapărat înainte de miezul nopții [1068], căci acest moment anunțat prin cântatul cocoșilor vestește apropierea zilei următoare [1069].

Așa precum sublinia Sfântul Apostol Pavel când scria că «ori de câte ori mâncați Pâinea aceasta și beți acest Pahar, moartea Domnului vestiți» (I Cor. 11, 26), prin împărtășire se întreține permanent în conștiința creștină amintirea vie a răstignirii Mântuitorului și se deșteaptă totdeauna în suflete atașamentul moral la Jertfa Lui. Ca actualizare a morții și suferințelor Domnului pe Golgota, Sfânta Euharistie constituie adică mijlocul cel mai desăvârșit pentru împărtășirea credincioșilor de binefacerile acestei Jertfe mântuitoare, participând la moartea Lui prin omorârea sau înăbușirea păcatelor și instinctelor, care reprezintă în noi omul cel vechi sau pământesc (Col. 3, 5, 8 ș.u.). Căci, în spiritul învățăturii Sfântului Apostol Pavel, moarte sau a deveni morți păcatului înseamnă canonul de pocăință, prin care ne dezlipim de patimi cu zdrobirea de inimă și prin exercitarea virtuților, care ne apropie de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Prin Sfânta Euharistie, fiecare dintre noi este deci și astăzi justificat, răscumpărat, împăcat cu Dumnezeu și sfințit numai dacă unește jertfa sa duhovnicească cu Jertfa Domnului, apropiindu-se de masa sfântă pătruns de pocăință pentru păcatele sale [1070]. Murim astfel împreună cu El, ca să ne împărtășim și de învierea Lui. Câtă vreme însă nu este eliminat din suflet tot ceea ce este imperfecțiune sau păcat, nu sunt întrunite condițiile în care Sfânta Euharistie își îndeplinește lucrarea sa de «leac al nemuririi» și «antidot împotriva morții» [1071].

---

1066. *Ibidem*, cap. XLII, col. 457 C—D.

1067. *Epistola CXVIII către Ianuar*, c. 6. La Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, t. II, part. I, p. 193, nota 2, comentariul can. 41 al Sin. de la Cartagina. Cf. și can. 29 al Sin. VI Trulan.

1068. Cf. *Liturghierul*, la cap. «Povățuiri», ultimul paragraf.

1069. Cf. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 34.

1070. Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos...*, col. 588.

1071. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 20.

Prin urmare, în ordinea perfecţiunii creştine, împărtăşirea cu Sfânta Euharistie reprezintă nu numai termenul sau punctul culminant al spiritualităţii, ci este în acelaşi timp şi o răsplată sau un premiu cu care sunt încununaţi cei care se nevoiesc spre ea cu nevoinţa cea bună. De aceea, Nicolae Cabasila sublinia că «se cuvine... ca întru sudoarea frunţii să ne câştigăm această Pâine (Sfânta Euharistie) ce pentru noi s-a frânt şi numai pentru fiinţele cuvântătoare s-a rânduit; căci Domnul a zis să ne sârguim pentru hrana nepieritoare care durează pentru viaţa veşnică (Ioan 6, 27). S-a poruncit să ne apropiem de această cină nu fără nici o grijă şi fără a face nimic, ci străduindu-ne»[1072], cu alte cuvinte, ca oameni care fac eforturi pentru ajungerea acestui ideal de spiritualitate, ca unii care trebuie adică «a urmări bunul (împărtăşirea cu Sfintele Taine), nu ca şi cum am fi împinşi şi târâţi cu sila, ci printr-o râvnă şi printr-un avânt spontan, întocmai ca cei pricepuţi la întrecerile de la curse...»[1073]. Aşadar, «în Euharistie, Hristos nu este numai curăţitor şi nouă ajutor în luptă, ci şi premiu, pe care trebuie să-l ia cel ce se luptă»[1074].

Tainele cele preacurate şi preasfinte îndumnezeiesc şi înviază numai pe cel ce le mănâncă şi le bea cu inimă curată, cu gând înfricoşat şi cu suflet umilit[1075]. Numai în astfel de condiţii se poate spune că «împărtăşirea ajută atât de mult la potolirea patimilor şi la învingerea duşmanilor celor nevăzuţi, care le aprind»[1076]. Pietatea legată de împărtăşirea cu Sfintele Taine nu se poate concepe deci fără o curăţire a inimii şi fără silinţa de îmbunătăţire sau perfecţiune morală, atât înainte ca pregătire, pentru primirea lor ca într-un templu sufletesc, cât şi după aceea, din respect pentru Trupul şi Sângele Domnului, care a primit a intra în acest chip în noi, a sălăşlui la noi şi a prânzi împreună cu noi la cina Lui (Apoc. 3, 20 şi Evr. 14, 23). Altfel, «cel ce va mânca Pâinea aceasta şi va bea Paharul acesta cu nevrednicie, va fi vinovat faţă de Trupul şi Sângele Domnului... Căci cel ce mănâncă şi bea din ele cu nevrednicie, acela mănâncă şi bea sieşi osândă, nesocotind Trupul Domnului» (I Cor. 11, 27, 29). De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur, punându-şi întrebarea cine merită să fie mai mult aprobat dintre cei ce vin la împărtăşire, declară că nu laudă «nici pe cei ce se împărtăşesc o dată, nici pe cei ce se apropie des şi nici pe cei care vin de puţine ori (rar), ci pe cei care fac aceasta cu cuget nevinovat, cu inimă curată şi cu viaţă fără pată»[1077].

---

1072. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, col. 605 C.

1073. *Ibidem*, col. 605 A.

1074. *Ibidem*, col. 608 B.

1075. Cf. *Rugăciunea Sfântului Simion Noul Teolog*, în «Rânduiala Sfintei Împărtăşiri».

1076. *Rânduiala Sfântului Vasile cel Mare*, VI, 98, în *Vechile rânduieli ale vieţii monahale...*, p. 371.

1077. Sf.Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4, P. G., LXIII, col. 131—132. Cf şi *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, P.G., LXII, col. 28.

Deci «nu toţi aceia cărora le dă preotul Sfintele Taine se împărtăşesc într-adevăr (adică cu vrednicie şi cu folos), ci numai aceia cărora le dă Însuşi Hristos. Preotul le dă în general tuturor celor ce se apropie de ele ; Hristos însă, Cel ce cunoaşte cele ascunse ale fiecăruia, «împărtăşeşte numai pe cei vrednici de Sfintele Taine» [1078]. Precum se mărturiseşte în rugăciunea dinaintea înălţării Sfântului Agneţ, Sfintele Taine se împart «la tot poporul», prin liturghisitori, dar tuturor — liturghisitori şi credincioşi — le sunt date «prin mâna cea puternică» a lui Hristos. Cel ce Se împarte, dându-Şi Trupul şi Sângele Său ca mâncare şi băutură duhovnicească credincioşilor, este Hristos însuşi. Astfel, El ne sfinţeşte «unindu-ne cu Sine şi împărtăşindu-ne de propriile Sale daruri, în măsura vredniciei şi curăţiei fiecăruia» [1079].

Se împărtăşesc deci şi buni şi răi [1080], însă cu efecte deosebite : prin aceeaşi mâncare şi băutură duhovnicească, unii se sfinţesc, dobândind adică iertarea de păcate, împăcarea cu Dumnezeu şi viaţa veşnică, iar alţii îşi agonisesc «judecata şi osânda» [1081].

## E. RUGĂCIUNILE APOLISULUI LITURGHIEI

**a. Prima parte din ritualul apolisului. b. Ultimele acte din rânduiala apolisului. c. «Potrivirea» (consumarea) rămăşiţelor Sfintelor Taine**

a. **Prima parte din ritualul apolisului.** Deşi se poate spune că Liturghia a luat sfârşit odată cu ectenia de mulţumire după împărtăşire, totuşi încheierea formală a oficiului se face cu un ceremonial special numit *apolis.*

Aşa precum se poate înţelege din însuşi sensul acestui termen din limba greacă, *apolisul* (ἡ ἀπόλυσις = liberare, plecare, învoire pentru plecare) reprezintă în rânduielile slujbelor bisericeşti un mic complex de rugăciuni şi acţiuni în care se încadrează concedierea sau permisiunea dată credincioşilor de a ieşi din biserică, după încheierea serviciului divin. Acesta este sensul larg al cuvântului apolis, privit ca termen tehnic mai ales în legătură cu oficiul Liturghiei. În înţeles restrâns însă, obişnuit în limbajul bisericesc curent, sub termenul de apolis (slav : отпꙋстъ)

1078. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii,* cap. XLIII, P. G., CL, col. 461 A.

1079. *Ibidem,* cap. XLIV, col. 464.

1080. Cf. *Ibidem,* cap. XL, col. 464 B.

1081. «Cine este în comuniune cu unitatea (cu Acela ce Unul este), dacă ţine să se menţină în această stare fericită, nu este cu putinţă să trăiască în acelaşi timp o viaţă potrivnică, ci trebuie să se despartă cu totul de ceea ce ar putea să sfărâme (întrerupă) unitatea... Este lucru evident... că viaţa spirituală dobândeşte caracterul neclintit al asemănării cu Dumnezeu numai prin avânturi înfocate şi sinceritate spre unitate (cu Cel ce este unul), prin nimicirea şi mortificarea completă a oricărei înclinări potrivnice» (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească,* cap. III, part. II, 5).

se înțelege de regulă formula rugăciunii finale cu care se încheie orice oficiu religios. Cuvântul a căpătat astfel sensul derivat de «sfârșit», «încheiere» a slujbelor bisericești.

În rânduiala Liturghiei, sfârșitul oficiului și deci învoirea pentru plecarea credincioșilor din biserică este anunțată de preot în prealabil sau, mai exact, în principiu mai întâi, prin formula *«În pace să ieșim»* (ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν = *...să plecăm*), iar câteodată *să ieșiți, să plecați* (ἐν εἰρήνῃ προέλθετε ...) [1082], rostită îndată după ecfonisul ecteniei pentru mulțumirea obștească după împărtășire. În formularul Liturghiei din cartea VIII, 15 a *Constituțiilor Apostolice*, această invitație, în redactarea «ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ» (puteți «să ieșiți» sau «să plecați în pace»), era rostită de diacon, după încheierea tuturor rugăciunilor, așa încât ea era semnalul plecării efective sau imediate a credincioșilor. În manuscrisele cele mai vechi, rostirea acestei formule revenea, de asemenea, diaconului [1083], iar nu preotului, cum se practică astăzi. Voia să se spună astfel : să plecăm sau să ieșim din biserică nu numai în ordine și în liniște, ci și «în pace», așa cum ne-am rugat încă de la începutul Liturghiei : cu sufletul, adică, transfigurat și plin de mireasma harului de care ne-am împărtășit în timpul sfintei slujbe, cu o dispoziție sufletească fermă de a ne conduce de dragoste evanghelică și în relațiile din afară de biserică.

Răspunsul credincioșilor : *«Întru numele Domnului»* vine ca un angajament din partea lor, la îndemnul preotului, ca și cum ar voi să spună : plecăm sau ieșim din biserică în numele Domnului și deci supuși poruncilor Lui. În cadrul ceremonialului fixat și sistematizat al Liturghiei bizantine, acest răspuns poate implica și o altă semnificație, înlesnită mai ales de forma plurală la persoana întâi, «în pace să ieșim», prin care preotul s-a încadrat el însuși în obștea sau comunitatea bisericească, având să sfârșească oficiul său de rugător sau de liturghisitor. Această ieșire se poate referi deci și la ieșirea preotului din slujbă, ceea ce se vede că și face prin venirea sa mai întâi în mijlocul naosului, printre credincioși, pentru a se ruga în auzul lor, pentru ei. Până acum s-a rugat în altar și în taină, cu cugetul înălțat la Dumnezeul milelor, iar acum se coboară în mijlocul oamenilor, din înălțimea la care se aflase [1084], ieșind prin sfintele uși și venind în naos pentru a rosti *«Rugăciunea amvonului»*, cum se află intitulată în *Liturghierele* de

---

1082. Ca în *Codicele Grotta-Ferrata*, Γ. β. III, numit *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*. Rome, 1908, p. 111.

1083. *Cod. Barberini 336*, F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 343; *Cod. nr. 663* (veac. al XII-lea — al XIII-lea), Bibl. Naț. Atena, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, *p.* 15. Vezi, *Ibidem*, p. 154, precum și alte manuscrise din veacurile al XII-lea și al XVII-lea, aceeași regulă fiind acceptată și în edițiile tipărite ale *Liturghierului slavon* ca, de exemplu, cea din 1508, a lui Macarie, precum și de unele ediții slavo-române (București, 1680 și Buzău, 1702); *Constituția lui Filotei* (veacul al XIV-lea), *ibidem*.

1084. Cf. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, cap. LIII, P. G., CL, col. 489 B.

astăzi. Deci, când credincioşii răspund «întru numele Domnului» la anunţul preotului «în pace să ieşim», se poate interpreta că ei îşi exprimă astfel dorinţa de a-l vedea venind în mijlocul lor şi a-l auzi rugându-se pentru ei. În *Codicele Barberini 336* şi în alte manuscrise această rugăciune este numită «Rugăciunea din spatele» sau din «dosul amvonului» ( εὐχὴ ὀπισθάμβονος ), pentru că în Biserica primară ea se citea stând preotul în urma amvonului sau estradei din mijlocul naosului, de pe care se făceau lecturile biblice, iar uneori se rosteau şi predicile. Se înţelege deci că atunci preotul rostea această rugăciune cu faţa spre credincioşi, care o ascultau cu capetele plecate. Tradiţia aceasta se mai păstrează numai sub forma obligaţiei pe care o are diaconul de a sta cu capul plecat înaintea icoanei Mântuitorului, tot timpul cât durează citirea acestei rugăciuni.

Dintre toate rugăciunile Liturghiei credincioşilor, rugăciunea amvonului este singura care se roteşte în auzul credincioşilor, celelalte toate fiind spuse în taină de liturghisitori. De aceea, s-a rânduit ca acum, la finele oficiului, să se rostească în auzul credincioşilor şi în mijlocul lor această rugăciune, prin care se recapitulează în rezumat principalele cereri ce s-au făcut mai înainte în toate rugăciunile Liturghiei. Pentru acest motiv, Sfântul Gherman I al Constantinopolului o numeşte «pecetea tuturor cererilor şi recapitularea în ordine... a celor cerute prin rugăciuni» [1085]. Anume, preotul se roagă: «Cel ce binecuvintezi..., Doamne, şi sfinţeşti pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mântuieşte poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta. Biserica Ta păstrează-o întreagă, sfinţeşte pe cei ce iubesc podoaba casei Tale, Tu pe aceştia îi preamăreşte cu dumnezeiasca Ta putere şi nu ne lăsa pe noi cei ce nădăjduim întru Tine. Pace lumii Tale dăruieşte... Că toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor...».

Această rugăciune provine din textul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, aflat în *Codicele Barberini 336*, şi este comună celor două formulare principale ale Liturghiei bizantine. Rugăciunea amvonului indicată sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur în manuscrisul menţionat a ieşit din întrebuinţare. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite are o rugăciune proprie, corespunzătoare acestui oficiu («Stăpâne, atotţiitorule, Cel ce... ne-ai adus pe noi întru aceste preacinstite zile, spre curăţirea sufletelor şi a trupurilor, spre înfrânarea poftelor...»).

Manuscrisele mai vechi variază rugăciunea amvonului după sărbători, prevăzând adică pentru sărbătorile principale unele [1086], iar pentru Liturghia duminicală destinând altă rugăciune a amvonului, aceasta însăşi variind după manuscrise [1087].

---

1085. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Istoria bisericească şi teoria mistică*, P. G., XCVIII, col. 452 C—D.

1086. *Ms. nr. 958*, Bibl. Mănăstirii Sinai (veacul al X-lea), la A. Dmitrievschi, *op .cit.*, p. 21—23.

1087. *Ms. 957*, Bibl. Mănăstirii Sinai (veacul al IX-lea — al X-lea), *Ibidem*, p. 7 şi 67

Sub impresia rugăciunii amvonului, «credincioșii slăvesc pe pricinuitorul și dătătorul acestor bunuri» [1088], prin stihul 2 din Psalmul 112 : «Fie numele Domnului binecuvântat de acum și până în veac», pe care îl intonează de trei ori în accente de bucurie duhovnicească, îndată după ce s-a terminat ecfonisul rugăciunii. *Liturghierul* român contemporan indică aci, în continuarea stihului menționat, și citirea Psalmului 33 : «Binecuvânta-voi pe Domnul...», care se recita în Biserica primară în timpul împărtășirii credincioșilor [1089], dar care, în practica de astăzi, nu se mai întrebuințează. Foarte multe din edițiile mai vechi, îndeosebi ale *Liturghierului român,* îl înscriu după rugăciunea pentru potrivirea Sfintelor, ceea ce de fapt nu constituie o modificare a locului lui, el fiind destinat să se citească la strană în timp ce preotul rostește în taină această rugăciune, după intrarea sa în altar. Noile *Liturghiere* grecești nu-l prevăd.

În acest timp, preotul intră în altar [1090], prin sfintele uși, iar diaconul prin ușa laterală dinspre miazănoapte, mergând amândoi la proscomidiar, unde se află depus ceea ce a mai rămas în Potir din Sfintele Taine, după împărtășirea credincioșilor. Cu capul plecat, preotul citește aci în taină rugăciunea intitulată în *Codicele Barberini 336,* la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, « Εὐχὴ εἰς τὸ καταστεῖλαι τὰ ἅγια δῶρα » (rugăciunea la potrivirea — consumarea Sfintelor Daruri) : «Plinirea Legii și a proorocilor Tu însuți fiind, Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai împlinit toată rânduiala părintească, umple de bucurie și de veselie inimile noastre...». Este, precum se vede, o compoziție inspirată în motivele ei euhologice de ideea sfârșitului, a lucrului finit sau încheiat. Pe punctul de a se socoti descărcat de săvârșirea serviciului adus lui Dumnezeu prin Fiul Său, în Care s-au împlinit prezicerile Legii Vechi și ale profeților și Care a îndeplinit El însuși opera mântuirii în cadrul ce I-a fost destinat de Tatăl Său, preotul se înfățișează înaintea Domnului euharistic, prezent prin Sfintele Taine aflat în Potir, explicându-se parcă sau motivând oarecum ieșirea din oficiu. Tu, Cel ce ești modelul desăvârșit al împlinirii voii Tatălui ceresc, vrea să spună preotul, acordă-mi harul bucuriei pentru împlinirea oficiului, mie, slujitorului Tău, pe care ai binevoit să-l rânduiești la săvârșirea Sfintelor Tale Taine.

Sunt cât se poate de sugestive în acest sens mai ales motivările din rugăciunea respectivă, ce se citește în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, rugăciune intitulată în *Codicele Barberini 336 :* « Εὐχὴ τοῦ σκευοφυλάκιον » (rugăciunea din schevofilachion) : «Plinitu-s-a și s-a săvârșit,

---

1088. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii,* cap. LIII.

1089. *Constituțiile Apostolice,* cart. VIII, cap. 13.

1090. Când sunt aduse daruri sau prinoase (colive, brânză și ouă, struguri, pârgă de fructe sau alte roduri) întru cinstirea sărbătorii sau sfântului, se cântă îndată la strană troparul și condacul zilei, iar preotul, înainte de a intra în altar, se oprește lângă masa cu prinoase și, tămâind, zice după ce s-au intonat imnele amintite: *Domnului să ne rugăm,* strana răspunzând: *Doamne miluiește.* Preotul rostește apoi cu glas rugăciunea corespunzătoare felului prinoaselor, rugăciuni care sunt înscrise în partea a doua a *Liturghierului.*

pe cât a fost întru a noastră putere, Hristoase Dumnezeul nostru, Taina rânduielii Tale...», referindu-se mai departe la actele prin care s-a făcut amintire în serviciul Liturghiei, de moartea şi învierea Domnului, precum şi la împărtăşirea de «hrana cea neîmpuţinată». Prezentându-se, adică, înaintea Domnului său, preotul dă seama sau raportează că a terminat serviciul Liturghiei, pe care s-a silit să-l săvârşească în măsura puterilor omeneşti, adăugând lămuriri de amănunt, şi anume că în acest oficiu s-a făcut pomenirea morţii şi a învierii Sale, şi că «ne-am umplut de viaţa Ta cea nesfârşită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuţinată», prin împărtăşirea de roadele Jertfei sfinte.

*Codicele Barberini 336* nu cuprinde decât rugăciunile menţionate, din cele două formulare ale *Liturghiei*, nefigurând nici una pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite [1091], care are însă astăzi o rugăciune aparte la potrivirea Sfintei Euharistii.

b. **Ultimele acte din rânduiala apolisului.** Precum a mărturisit în rugăciunea dinainte de potrivirea Sfintelor Taine, preotul se găseşte în acest moment cu serviciul Liturghiei, din ziua respectivă, încheiat. El poate deci să dea acum efectiv învoire pentru plecarea credincioşilor. Dar, pentru că ei nu au primit hrana cea nepieritoare a Trupului şi Sângelui lui Hristos, ca merinde duhovnicească până la Liturghia următoare, preotul se îngrijeşte să le dea, în schimb, măcar din fărâmiturile ce au rămas din ceea ce a servit pentru pregătirea Cinei Domnului, adică să împartă *anafura (antidoron)* în bucăţele tăiate din pâinea sau prescura binecuvântată, din care a fost scos Agneţul pentru Sfânta Împărtăşire.

Teoretic, instrucţiunile din cele mai multe ediţii ale *Liturghierului*, urmând indicaţiile din *Constituţia patriarhului Filotei* [1092], prescriu astfel preotului să împartă anafura îndată după citirea rugăciunii «Împlinirea Legii şi a proorocilor...». Negreşit, este logică şi firească o astfel de indicaţie, mai ales că în acelaşi timp are loc în altar şi potrivirea Sfintelor de către diacon, dacă este, ori de către unul dintre preoţii coliturghisitori. Pentru motive de ordin practic însă, şi anume mai ales pentru ca să nu se descompleteze adunarea credincioşilor înainte de ultimele rugăciuni din rânduiala apolisului, împărţirea anafurei este amânată în uz după acestea, făcându-se odată cu miruitul, ca acte ultime din slujba zilei cu Liturghie.

Întrucât însă credincioşii se găsesc deja ajunşi în momentul de a se pregăti de plecare, despre care au fost preveniţi prin propoziţia «În

---

1091. F. E. Brightman, *Liturgies: eastern and western...*, vol. I, p. 344 şi 352.

1092. Vezi Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15—16. Vezi şi *Ms. nr. 986*, Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614. Alte manuscrise, ca şi unele ediţii moderne ale *Liturghierului*, prescriu însă împărţirea anafurei după apolisul cel mare, înainte de dezbrăcarea veşmintelor liturgice (cf. *Ms. 1020*, Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146), sau chiar după aceasta (*Cod. Falascae*, cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114).

pace să ieșim», preotul le adresează acum, cum este și firesc înainte de orice despărțire, un salut ieratic. Venind deci între sfintele uși cu fața către credincioși, îndată după rugăciunea rostită la proscomidiar pentru potrivirea Sfintelor, îi binecuvintează cu mâna dreaptă, în timp ce rostește formula : *«Binecuvântarea Domnului peste voi cu al Său har și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor».* Această binecuvântare, care, potrivit instrucțiunilor din cele mai autorizate manuscrise și ediții ale *Liturghierului,* trebuia să aibă loc după împărțirea anaforei, anticipează astfel în practică distribuirea acesteia. În semn de acceptare a acestei binecuvântări, credincioșii răspund «amin».

Întrucât pentru orice lucru isprăvit cu bine se aduce laudă și mulțumire lui Dumnezeu, preotul, stând tot cu fața spre credincioși, se înclină, închinându-se spre icoana Mântuitorului, în timp ce rostește doxologia : *«Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție»,* la care credincioșii răspund cu doxologia mică și încheind cu solicitarea către preot : «Binecuvintează». Preotul rostește ultima rugăciune din rânduiala apolisului adresată lui «Hristos, adevăratul Dumnezeul nostru», Căruia se roagă «să ne miluiască și să ne mântuiască, ca un bun și iubitor de oameni, pentru rugăciunile tuturor sfinților», dintre care Sfânta Sa maică, sfântul al cărui hram îl poartă locașul bisericii, sfântul autor al formularului Liturghiei care s-a săvârșit și sfântul ori sfinții din ziua respectivă care sunt pomeniți anume.

Pentru că această rugăciune reprezintă finalul din rânduiala slujbei bisericești, după care adunarea religioasă pentru cult se dizolvă, ea este numită impropriu «apolis» (liberare, concediere, învoire de plecare) nu numai în limbajul bisericesc curent, precum am spus, ci chiar în unele ediții ale *Liturghierului.* Formula ei variază după zilele săptămânii și a sărbătorilor mari, variantele respective găsindu-se înscrise în *Liturghier.* Aceea care se întrebuințează la finele Liturghiei poartă numele de «apolis mare», spre deosebire de formulele simplificate obișnuite la încheierea altor oficii bisericești. Rugăciunea apolisului menționată mai sus este completată în sfârșit cu formula în general obișnuită la încheierea oficiilor cultului : «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluiește-ne pe noi» [1093], pe care preotul o rostește întorcându-se cu fața spre icoana Mântuitorului. După aceea, preotul intră în altar, închizând sfintele uși și per-

---

1093. In *Ms. 1020,* Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.,* p. 146, se prescrie diaconului rostirea acestei rugăciuni. După ce preotul a încheiat rugăciunea apolisului prin cuvintele : «...cu ale căror rugăciuni miluiește-ne și ne mântuiește, Dumnezeule», poporul răspunde : φυλάττοι ὁ Θεὸς τὴν ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν... (Păzește, Dumnezeule, sfânta și ortodoxa credință a...), iar diaconul completează : « δι εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων ...» (Pentru rugăciunile Sfinților Părinților...).

deaua lor. Iese apoi la proschinitar, unde miruieşte [1094] şi împarte credincioşilor anafura [1095], înainte de a pleca.

Această rânduială a sfârşitului Liturghiei se găsea deja în practica Bisericii înainte de veacul al XII-lea, când manuscrisele încep să dea instrucţiuni asupra ei [1096].

c. **«Potrivirea» [1097] (consumarea) rămăşiţelor Sfintelor Taine.** Dacă la săvârşirea Liturghiei a luat parte şi diaconul, acesta rămâne la proscomidiar după ce preotul a citit aci rugăciunea «Plinirea Legii şi a proorocilor...» ori corespondenta ei din celelalte *Liturghii,* pentru «potrivirea rămăşiţelor din Sfintele Taine» ce se mai găsesc în potir după împărtăşirea clericilor la Sfânta Masă şi, eventual, a credincioşilor în faţa sfintelor uşi. Ajutându-se deci de linguriţă, adună sau strânge laolaltă toate resturile în fundul potirului şi le consumă cu evlavie, cu frică şi cu toată paza, ca nu cumva vreo fărâmitură sau picătură cât de mică să cadă sau să rămână în Sfântul Potir. În acest scop, îl clăteşte de mai multe ori cu vin amestecat cu apă înainte de a le bea, ştergând după aceea pe dinăuntru potirul cu buretele şi apoi cu un ştergărel, anume rânduit pentru aceasta. Terminând această operaţie, aşază sfintele vase cu acoperămintele lor, la locul cuvenit; îşi spală după aceea mâinile şi aşteaptă întoarcerea preotului în altar, spre a citi împreună rugăciunile de mulţumire după sfânta împărtăşire, înscrise spre finele *Liturghierului.*

În epoca asupra căreia ne informează *Codicele Barberini 336,* potrivirea Sfintelor era îndeplinită de preot. În cele din urmă s-a stabilit însă definitiv că sarcina de a potrivi Sfintele, după slujbă, revine diaco-

---

1094. Vezi studiul nostru *Miruitul,* publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660, precum şi în Anexa la prezentul volum.

1095. Vezi studiul nostru *Anafura sau Antidoron,* publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145, precum şi în Anexa la prezentul volum.

1096. Cf. manuscrisul citat mai sus în nota 1093, precum şi textul *Constituţiei lui Filotei,* la Pan. N. Trembela, *op. cit.,* p. 16.

1097. Acest cuvânt a intrat ca termen tehnic în limbajul liturgic tradiţional sub influenţa *Slujebnicului* slavon. În *Liturghierul* român, forma lui este rezultatul unei pronunţii corupte a slavonului потрєблєниє (bulgar: потрѣблѧние), care înseamnă *nimicire, exterminare,* adică — aplicat la obiectul în cauză — *consumare.* El corespunde în *Liturghierul* grec următoarelor expresii: ...(εἰς) τὸ καταστεῖται τὰ ἅγια δῶρα (aranjarea sau *punerea în rânduială* a Sfintelor Daruri) — *Cod. Barberini;* «vine apoi la sfânta protheză diaconul sau preotul ἵνα καταλύσῃ τὰ ἅγια καὶ μετὰ τὴν κατάλυσιν αὐτῶν ...» (vine... ca să nimicească — să pună capăt —, *să facă să nu mai rămână nimic..., adică să consume Sfintele Taine,* iar după *consumarea lor...)* — ed. de Atena, 1924; .... ὁ διάκονος συστέλλει τὰ ἅγια ...» (diaconul *reduce* — isprăveşte, termină, consumă adică Sfintele...) — Ἱεροτελεστικόν, Atena, 1948 şi Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de notre Pere S. Jean Chrysostome* (text greco-francez), Roma, 1925.

În cadrul accepţiunii sale generale în limba română, substantivul «potrivire» nu-şi poate găsi aplicare la momentul liturgic respectiv decât în sensul de *aranjare, punerea în rânduială,* adică *isprăvirea* sau *terminarea* actului consumării Sfintelor Taine.

nului, atunci când este [1098]. Când Liturghia s-a săvârşit fără diacon, de un sobor de preoţi, această obligaţie este împlinită de unul dintre preoţii coliturghisitori, de regulă de cel care a proscomidit sau a fost de rând. În cazul când Liturghia a fost oficiată de un singur preot, el însuşi face potrivirea, însă nu acum, ci, pentru motive elementare de ordin practic, după apolisul cel mare şi împărţirea anaforei. El îşi încheie astfel definitiv oficiul cu citirea rugăciunilor de mulţumire şi a celor pe care *Liturghierul* le prevede la dezbrăcarea sfintelor veşminte.

După ce, în cursul oficiului, liturghisitorul a avut în faţa ochilor săi spirituali orizonturile adânci şi cutremurătoare ale transcendenţei, după ce în acţiunea liturgică a petrecut în intimitatea Domnului Iisus, pe care L-a reprezentat şi la al Cărui sacerdoţiu a fost făcut părtaş, este firesc ca la ieşirea lui din oficiu să apară în relaţiile din viaţa obişnuită încă pătruns de misterul altarului. Senzaţia unui suflet transfigurat şi plutind într-o stare de beatitudine, după Sfânta Liturghie, o poate încerca şi manifesta însă numai acel liturghisitor care s-a silit să nu ajungă un simplu profesionist rutinar al oficiului, ci l-a simţit, l-a trăit şi l-a îndeplinit pătruns de credinţă şi convins de chemarea şi de rolul la care a fost angajat de Providenţă, în planul ei divin pentru împărtăşirea credincioşilor de binefacerile mântuirii câştigate prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu.

---

1098. Cf. *Cod.* 662 Bibl. Naţ. Atena 6277—770 *(Constituţia lui Filotei)*, Mânăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15 şi *Cod. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146.

Odinioară *Constituţiile Apostolice* (VIII, 5) prescriau ca «după ce s-au împărtăşit toţi şi toate, luând diaconul rămăşiţa, să o ducă la pastoforiu», fără a lămuri însă ce se făcea cu ea. Comentând dispoziţiile din Levitic (VIII, 32—36) privitoare la consumarea prin foc a resturilor din carnea şi pâinile de jertfă, călugărul ierusalimitean Isihie († după 451) adaugă că un astfel de lucru se poate vedea şi în biserică, unde se pune în foc ceea ce a rămas neconsumat din Sfânta Euharistie (Hesychii Hierosolimitani Presbyteri, *Comentarius in Leviticum*, cart. II, cap. VIII, P. G., XCIII, col. 886 D — 887 A). În veacul următor, istoricul Evagrie menţionează că ori de câte ori rămânea neîntrebuinţată o cantitate mai însemnată de părticele din Sfântul Trup, se dădeau spre a fi mâncate de copiii nevinovaţi în vârstă de şcoală. Cf. Evagrie, *Istoria bisericească*, IV, 36, P. G., LXXXVI, col. 2769 A.

# ANEXE

# A. MIRUIREA *

**1. Momentul miruirii. 2. Originea, semnificaţia şi efectul miruirii. 3. Încheiere**

## Momentul miruirii

Deşi oficiul Liturghiei a fost încheiat, iar credincioşii au fost anunţaţi că pot să plece («În pace să ieşim !»), totuşi ei continuă să rămână în biserică, pentru a fi miruiţi de către preot şi a primi în acelaşi timp anafură.

1. **Momentul miruirii.** Ritul bisericesc cunoscut sub numele de *miruit* constă în ungerea frunţii credincioşilor, de către preot, cu untdelemn din candela ce arde la icoana de pe proschinitar, ungere ce se practică de regulă o dată cu împărţirea anafurei. Această acţiune este desemnată în cărţile de ritual prin expresia «se dă sfântul untdelemn» )Δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον) [1099].

Cu excepţia ediţiilor de Bucureşti din anii 1937, 1956 şi 1967, *Liturghierele* noastre, ca şi manualele de liturgică, nu cuprind nici o menţiune despre «miruit» în legătură cu împărţirea anafurei. Manualele de tipic, când nu păstrează tăcere completă în această privinţă, fac numai menţiuni sumare, care nu au decât valoarea unor consemnări de practici locale. Astfel, în unele Biserici naţionale, ocaziile pentru miruit sunt mai numeroase, iar în altele mai puţine, momentul din cursul slujbei destinat acestei practici fiind de asemenea diferit. Aşa, de exemplu, în Biserica Ortodoxă Română, deşi credincioşii sunt miruiţi după încheierea Liturghiei, o dată cu împărţirea anafurei, totuşi practica nu este pretutindeni absolut uniformă ; astfel, în parohiile din Mitropolia Ungrovlahiei şi în cele mai multe din Mitropolia Moldovei şi Sucevei, precum şi într-un număr mai restrâns de parohii din Mitropolia Banatului, miruitul se face în toate duminicile şi sărbătorile din cursul anului, precum şi după serviciul de seară cu Litie [1100], pe când în eparhiile de peste munţi el se practică numai în unele parohii şi chiar în acestea rar şi

---

* Reproducem aici fragmentar şi cu oarecare adaptări cerute de poziţia sa de capitol în manualul de faţă, articolul publicat de noi sub acelaşi titlu în revista «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660.

1099. A se vedea, de exemplu : *Apologia* mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei către domnitorul Munteniei Constantin Mavrocordat, tradusă de episcopul Ghenadie Enăceanu şi publicată în «Biserica Ortodoxă Română», (XIV) (1890—1891), nr. 8, p. 654—656 ; Iacob Goar, *op. cit.*, p. 34 ; Mineiul rusesc, la 26 septembrie ; *Tipicul cel mare*, Iaşi, 1816, p. 278 etc.

1100. Pr. Gavriil Telega, *Tipicul cu note ritualistice* (curs litografiat), 1901, p. 413 ; Arhimandritul Fotie Balamaci, *Explicaţiuni la practica liturgică* (curs litografiat), Bucureşti, 1913, p. 183 ; Ic. Dimitrie Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, Bucureşti, 1926, p. 76—77 ; Episcopul Gherontie Nicolau, *Îndrumătorul liturgic*, Bucureşti, 1939, p. 200.

anume la sărbătorile mari, ca de altfel și în unele parohii din Moldova de Sus. În cea mai mare parte din parohiile ortodoxe din Banatul românesc și sârbesc, ca și în Biserica Ortodoxă Rusă, miruitul este limitat numai la praznicele împărătești și la sărbătorile sfinților însemnați, cu particularitatea că în această din urmă Biserică națională, ca și în unele parohii bănățene, se miruiește în cursul Utreniei, iar nu după Liturghie. Împărțirea anafurei nu este unită decât în acest caz, cu miruirea.

Aceste două variante ale ritului se găsesc combinate în practica Bisericii Ortodoxe Bulgare, unde, după obiceiul cel mai vechi și cel mai răspândit în același timp, se miruiește în toate duminicile, precum și la praznicele în cinstea Mântuitorului și a Sfintei Fecioare, la hramuri și sărbătorile sfinților cu polieleu în slujbă, însă în timpul Utreniei. Totuși, în unele părți din Bulgaria ca, de exemplu, în regiunea muntoasă a Eparhiei Velico Târnovo, se miruiește de regulă numai în zilele Postului mare [1101].

La unele din mânăstirile noastre [1102], precum și în parohiile din Biserica Ortodoxă Greacă și din alte Biserici Orientale ca, de exemplu, în Patriarhatul Antiohiei, miruitul este însă complet neuzitat sau, cel mult, credincioșii sunt unși în Joia Patimilor cu untdelemn binecuvântat la maslul ce se oficiază după Liturghia din această zi. Precum se vede, cele două extreme sunt reprezentate de o parte prin practica din Mitropolia Ungrovlahiei și din cea a Moldovei și Sucevei, precum și din câteva parohii din Banat, unde se miruiește după serviciul divin din orice zi a anului bisericesc, iar de cealaltă parte, prin Biserica Ortodoxă Greacă și altele din Orientul Apropiat, care nu practică nicidecum miruitul.

O recapitulare sumară asupra istoriei și formei originare a acestui rit este de natură să ne ajute la stabilirea datelor necesare pentru explicarea acestei diversități de practici locale. Astfel, precum ne lămurește *Diataxa* sau *Rânduiala* întocmită de patriarhul Filotei al Constantinopolului (veacul al XIV-lea), înregistrată și în *Evhologhionul* lui Iacob Goar, ca și în edițiile de Veneția ale *Evhologiului* uzual [1103], miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana praznicului sau a sfântului zilei are loc după apolisul Utreniei și numai cu ocazia praznicelor împărătești și a sărbătorilor în cinstea sfinților mai însemnați. În principiu deci, momentul miruitului este prevăzut la sfârșitul Utreniei de la sărbătorile mari, a căror slujbă are serviciul Litiei. Reprodusă cu mici dezvoltări în *Tipicul cel mare* (Iași, 1816), după *Constituția patriarhului Filotei,* precum și în ediția sinodală de Moscova a *Mineiului pentru luna septembrie,* iar în cel românesc pentru aceeași lună numai în rezumat, această rânduială prescrie următorul ceremonial în legătură cu sărbătoarea mutării din viață a Sfântului Ioan Evanghelistul (26 septembrie).

---

1101. Informațiile privitoare la practica miruitului în Biserica Ortodoxă Bulgară ne-au fost procurate de I. P. S. Mitroplit Nicodim al Slivenului (Bulgaria).

1102. Ic. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77.

1103. Ca de exemplu, în Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Veneția, 1811, p. 15, și în ediția din anul 1862, p. 12.

La sfârşitul Utreniei, şi anume înainte de Ceasul întâi, «cântăm o stihiră samoglasnică a sfântului, pe care va voi ecleziarhul, şi iese preotul cu cădelniţa, mergându-i înainte cu sfeşnicul aprins, şi cădeşte icoana Sfântului Apostol cea de pe analog şi, dând cădelniţa, stă în partea dreaptă a analogului. Şi vine iegumenul la analog şi face două închinăciuni şi sărută icoana Sfântului Apostol şi după sărutare o închinăciune şi luând pomăzuitorul, care este gătit pentru aceea, *se unge pe sine din candela Sfântului cu untdelemn sfânt*, în chipul crucii, pe fruntea sa. Aşijderea şi fraţii sărută icoana sfântului, iar iegumenul unge pe preot cu untdelemn sfinţit şi pe ceilalţi fraţi. Iar după ungerea tuturor cu untdelemn sfinţit, se cântă Ceasul întâi... Aşa se face ungerea totdeauna şi în praznice împărăteşti şi întru toate praznicele sfinţilor mari, când se face priveghere» [1104]. *Tipicul cel mare* ca şi *Mineiul pentru luna august*, atât cel românesc cât şi cel rusesc, ţin chiar să consemneze expres la finele Utreniei de la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, că «...se ung fraţii cu untdelemn sfinţit [1105], din candela Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, după cum s-a zis mai înainte, în 26 ale lunii septembrie. Ceasul întâi şi cel deplin apolis» [1106].

Vocabularul (ecleziarhul, iegumenul, fraţii) acestor însemnări ne arată deci miruitul la Utrenia de la sărbătorile mai însemnate, ca o instituţie şi practică monastică în originea sa, legată de Utrenia ce se oficiază în astfel de cazuri la priveghere, urmând imediat după serviciul Vecerniei cu litie. Cu vremea însă practicarea miruitului s-a extins şi la slujbele unor sfinţi de rangul doi, care au însă polieleu. Un manual rusesc de tipic ia chiar act de acest uz, menţionând că «miruitul după Utrenie, conform Tipicului, se săvârşeşte câteodată şi în zilele de sărbători mai mici (vezi tipicul la 27 ianuarie şi 24 februarie)» [1107]. Ex-

1104. *Tipicul cel Mare (Tipicon de pre cel elino-slovenesc)*, tipografia Sf. Mitropolii din Iaşi, 1816, p. 94. Vezi şi însemnarea după slujba Utreniei în *Mineiul pentru septembrie*, ediţia sinodală, Moscova, 1868, p. 225; ediţia românească a *Mineiului pe septembrie*, Bucuresti, 1891, p. 328 înscrie următoarea notiţă, după Doxologia mare: «Şi se face ungere de la preot cu untdelemn sfânt din candela sfântului. Asa se face totdeauna, când se face priveghere». *Mineiul grecesc*, în ediţiile de Veneţia din anii 1779, 1843 şi 1860, cercetate de noi, nu cuprinde o astfel de însemnare la ziua de 26 septembrie.

1105. *Mineiul rusesc* traduce expresia greacă respectivă: «Se dă untdelemn din candela Născătoarei de Dumnezeu».

1106. *Tipicul cel Mare*, Iaşi, 1816, p. 458; *Mineiul românesc pe august*, ed. Bucureşti, 1894, p. 175; *Mineiul rusesc* pe aceeaşi lună, Moscova, 1868, p. 124 verso; *Mineiul grecesc* de Veneţia din anul 1777 şi din ediţiile menţionate în nota 30 consemnează la 15 august, simplu: «Se dă fraţilor sfântul untdelemn».

1107. S. V. Bulgakoff, *Practicescoe rukovodstvo kă soverşeniu bogoslujenia Ţerkvi (Manual practic pentru săvârşirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă)*, Harkov, 1893, p. 20. *Mineiele* respective, atât ruseşti cât şi româneşti, nu cuprind însă o astfel de însemnare în legătură cu menţionatele date: la cea dintâi dintre acestea este indicată în calendar sărbătoarea Aducerii moaştelor Sfântului Ioan Gură de Aur, iar la cea de a doua, Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul. *Tipicul cel Mare* (Iaşi, 1816, p. 278) pune o notă numai la Utrenia de la 24 februarie (Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul): *«Şi se dă fraţilor* untdelemn sfânt

cepţiile s-au transformat însă în regulă. Cum calendarul a înscris pentru fiecare zi comemorarea unuia sau mai multor sfinţi, miruitul a putut ajunge astfel un rit implicit slujbei de la orice dată, deci şi în zilele de duminici, ca un postulat al pietăţii locale.

Legat iniţial de Utrenia de la privegherea obişnuită în mânăstiri, miruitul a început să fie practicat şi în bisericile parohiale, găsind însă aci condiţii deosebite de cele din bisericile mânăstireşti. În acestea din urmă, serviciul Utreniei la sărbătorile menţionate este, precum am spus, o slujbă de noapte, după care Liturghia nu urmează îndată, ci se săvârşeşte în cursul dimineţii următoare; în bisericile din lume însă Liturghia succede imediat Utreniei, aşa încât, dacă miruitul credincioşilor ar începe după Doxologia mare sau după apolisul Utreniei conform *Constituţiei patriarhului Filotei*, s-ar produce un hiatus sau o întrerupere nepotrivită în cursul serviciului divin, pe tot timpul necesar miruitului. Pentru evitarea unui astfel de neajuns, s-a considerat practic ca această operaţie să înceapă în aşa fel ca să poată fi terminată până în momentul când are să se treacă la Liturghie, adică întocmai aşa precum consemnează în continuare manualul rusesc de tipic menţionat mai sus: «Din cauza mulţimii credincioşilor, în bisericile parohiale se începe cu sărutarea icoanei şi ungerea cu untdelemn binecuvântat la Litie, nu după otpustul Utreniei, ci după citirea Evangheliei» [1108]. Însuşi *Tipicul cel mare* de Iaşi, 1862, prevede la pagina 458 că miruirea la 15 august se face «cântându-se hvalitiile», deci începând de la laude («Toată suflarea...»). În cea mai mare parte din parohiile bănăţene, preotul începe a mirui de la svetilnă înainte, putând să continue până la finele Doxologiei celei mari. Interesant este că, în Biserica Ortodoxă Bulgară, preotul care nu este de rând, ia loc, de la începutul Utreniei, lângă proschinitar, pe care se află aşezată icoana hramului sau a sărbătorii, miruind cu untdelemn, din candela ce arde aici, pe fiecare credincios care intră în biserică şi sărută icoana. Unde nu este decât un preot, acesta începe miruirea după ce a terminat de proscomidit [1109].

Punerea în mişcare a credincioşilor în vederea miruitului este însă de natură să distragă atenţia un timp destul de îndelungat, şi anume tocmai în cursul celei mai mari şi mai interesante părţi de imnologie de la Utrenia duminicii sau a sfântului zilei. Desigur, o astfel de privelişte, între altele, a trezit reacţia sensibilităţii domnitorului Constantin Vodă Mavrocordat, care, la finele slujbei din duminica de la 11 ianuarie 1747, a obiectat mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei că «nu se vede scris nici în tipic, nici în minologhiile Bisericii, ca preoţii să ungă

---

*din candela sfântului*». Ceas I... Exemplificarea din manualul de tipic citat, precum şi această însemnare din *Tipicul cel Mare* sunt un indiciu că, principal, practica a stabilit ca regulă generală miruirea la Utrenia de la sărbătorile cu polieleu.

1108. S. V. Bulgakoff, *op. cit.*; cf. şi F. A. Brokgaus, şi L. A. Efron, *Enciclopediceschii slovarii (Dicţionar enciclopedic)*, S. P. B., 1893, cart. 22, p. 601; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 299.

1109. După informaţiile procurate de I. P. S. Mitropolit Nicodim al Silvenului.

pe creştini cu untdelemnul din candela ce arde înaintea sfintei icoane a sfântului care se serbează». Lămuririle pentru voievod scrise (în limba greacă) de către mitropolitul Neofit I al Ungrovlahiei — poate prin 1748 — au fost publicate în traducere română, făcută de Ghenadie Enăceanu (în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890—1891), p. 654—656). De altfel, însemnările din *Mineiele* greceşti ne permit să afirmăm că nu se miruieşte decât de câteva ori pe an, şi anume la sărbătorile mari, ceea ce constituie un motiv în plus pentru observaţia domnitorului.

Nu ştim cum s-a petrecut şi cui se datoreşte la noi trecerea momentului pentru miruire după slujba Liturghiei, precum nu putem afirma nici în ce măsură împrejurarea din duminica de la 11 ianuarie 1747 a creat sau a determinat o preocupare în acest sens, ori a reprezentat un element pentru pregătirea unei atmosfere favorabile acestei schimbări ; nu putem să nu recunoaştem totuşi în această măsură un corectiv fericit al situaţiei de mai înainte. Miruirea, ca simbol al «dăruirii milei lui Dumnezeu» [1110], se găseşte astfel — cel puţin din punct de vedere practic — cât se poate de potrivit îmbinată cu împărţirea anaforei, ca semn al binecuvântării divine. În unele părţi, miruirea se face «în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh» [1111] ; în altele însă, şi anume în parohiile din vestul Mitropliei Moldovei şi Sucevei, se foloseşte formula «ajutor de la Domnul» (prescurtare din textul «Ajutorul meu de la Domnul...» (Ps. 120, 2), completată în timpul împărţirii anaforei cu formula «hrană de la Domnul» (prescurtare din textul «hrană se dă celor ce se tem de El») ; dacă sunt doi preoţi, unul miruieşte, iar celălalt împarte anafora, cu formulele menţionate [1112].

## 2. Originea, semnificaţia şi efectul miruirii

Precum ne putem încredinţa din scrierile Noului Testament (Matei 9, 21 ; Marcu 5, 27 ; Luca 8, 44 ; Fapte 19, 12), tot ceea ce vine nu numai în atingere directă cu persoanele sfinte, ci orice se găseşte într-un raport chiar indirect cu ele, cum se prezintă poziţia untdelemnului ce arde în candelele de la icoanele lor, este interpretat în credinţa creştină ca mijloc de sprijin şi de percepere a binefacerilor pe care Dumnezeu le împarte prin intermediul aleşilor Lui. Aşa se explică faptul că ungerea cu untdelemn din candelele martirilor şi ale sfinţilor, care s-au bucurat în viaţă de darul minunilor şi îndeosebi al tămăduirilor, ori din cele aflate în faţa cinstitei şi de viaţă dătătoarei Cruci a Domnului, a ajuns în cursul evului mediu o practică sau un rit curent pentru împărtăşirea de binecuvântare, dar mai cu seamă pentru dobândirea şi păstrarea sănătăţii [1113]. Din aceste deprinderi derivă «miruitul»

1110. *Manual pentru învăţarea tipicului bisericesc...*, S. P. B., 1911, p. 25; Veniamin, episcop al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *Novaia scrijali (Tabla nouă)*, ed. IX, S.P.B. (fără an), part. II, pgf. 35, p. 116—117.

1111. Cf. locurile citate în nota precedentă.

1112. Informaţii primite de la Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu.

1113. Cf. şi J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 110.

sau, cum zicea Dositei al Ierusalimului, «sfântul untdelemn, cu care se unge la sărbători din candela aprinsă înaintea icoanei»[1114]. Aşadar, «fie pentru ca să dobândească sănătate sau să şi-o păstreze, fie pentru ca să capete binecuvântare, ortodocşii, precum constata Iacob Goar, se ungeau cu un astfel de untdelemn de la icoana sfântului care se serbează, şi prin rugăciunile ce le stau în putinţă stăruiesc să obţină, cu solirile acestuia, milă de la Dumnezeu, al cărei simbol este untdelemnul»[1115].

Aceste binefaceri nu pot fi privite ca efect al însuşirilor naturale ale untdelemnului, care, fără îndoială, nu posedă o eficacitate universală, valabilă adică pentru orice boală, ci s-au săvârşit prin puterea harului lui Dumnezeu, lucrător prin sfinţi[1116], şi totodată prin conlucrarea credinţei de care erau însufleţiţi atât cei care ungeau cât şi cei care se vindecau. Precum remarca un teolog contemporan, «Dumnezeu încredinţează sfinţilor, tot aşa ca şi îngerilor, puterea de a îndeplini voia Sa, printr-un ajutor activ, deşi nevăzut, acordat oamenilor... Sfinţii sunt mâinile lui Dumnezeu, prin care El săvârşeşte operele Sale. De aceea, lor le este dat să facă fapte de caritate chiar după moartea lor, desigur nu ca acte necesare mântuirii lor personale, care deja a fost atinsă, ci pentru a sprijini pe fraţii lor în calea mântuirii»[1117]. Negreşit, aşa precum sublinia Nicolae Cabasila, «nu există absolut nici o binefacere care a fost acordată oamenilor împăcaţi cu Dumnezeu, fără ca ea să fie dată prin Acela care este aşezat Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni»[1118]. Acest adevăr nu este contrazis de credinţa despre oficiul sfinţilor; dimpotrivă, — completează teologul menţionat — ei «ne ajută... în raporturile noastre cu Hristos... Sfinţii sunt astfel mijlocitorii şi protectorii noştri faţă de El în ceruri şi, ca atare, membrii vii şi activi ai Bisericii militante»[1119].

Precum se poate constata în Noul Testament (Marcu 6, 7, 13) şi în istoria Bisericii creştine[1120], ungerea cu untdelemn în scop anume de

---

1114. Dositei al Ierusalimului, *Istoria patriarhilor de Ierusalim*, p. 526.

1115. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 35.

1116. Harisma aceasta acordată sfinţilor este considerată de unii teologi ca unul din efectele Tainei Mirungerii. «În vremurile de mai înainte», zice Nicolae Cabasila, «această taină împărtăşea celor botezaţi harismele vindecărilor, prorociei, grăirii în limbi şi altele de acest fel, care arătau tuturor oamenilor puterea cea mai presus de fire a lui Hristos; căci era nevoie de acestea atunci când creştinismul se întemeia şi credinţa era în curs de întărire. Însă astfel de harisme (prin Taina Mirungerii) au primit unii atât în vremea noastră cât şi ceva mai înainte şi au prezis viitorul, au izgonit demonii, au alungat bolile prin rugăciuni, nu numai pe când trăiau, dar încă şi mormintele lor au avut aceeaşi putere, lucrarea Sfântului Duh fiind nedespărţită de cei fericiţi (sfinţi), chiar după moarte». (*Despre viaţa în Hristos...*, P. G., CL, col. 573 B; vezi şi col. 576 D — 577 A).

1117. S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 170.

1118. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, P. G., CL, col. 577 B.

1119. S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 168.

1120. În veacul al IV-lea şi al V-lea, unii din anahoreţii Egiptului, Siriei şi Palestinei, ca: Amun, Simion Stâlpnicul, Afraat, Veniamin, Harion, Cuviosul Sava, avva Iacob şi alţii, pomeniţi în scrierile aghiografice de Rufin (*Historia ecclesiastica*. cart. II, cap. IV, P. L., XXI, col. 511—512) şi de Sozomen (*Istoria bisericească*,

vindecare a fost un obicei practicat în împrejurări extraordinare, nu ca un rit sau ca un serviciu exclusiv bisericesc, chiar de persoane care numai întâmplător se puteau găsi în rândul clericilor. Multe dintre acestea erau simpli monahi și câteodată chiar dintre credincioșii laici [1121]. Până în cele din urmă însă, această ungere practicată în chip obișnuit de harismatici s-a transformat sau mai exact s-a restrâns în cadrul ritului curent al miruitului, îndeplinit numai de persoanele din cinul preoției. Evoluția situației nu este greu de reprezentat. După încheierea epocii harismaticilor în istoria creștină, credincioșii au recurs la solirile lor, ca și la ale sfinților în general, chiar după trecerea acestora din viața pământească, implorându-le ajutorul prin rugăciunile făcute înaintea icoanelor respective. În fața credincioșilor, icoanele au căpătat, prin sfințire, așa precum se exprima teologul contemporan citat mai sus, harul de a însemna «un loc binecuvântat al prezenței sau al apariției Domnului în forma Lui imaginată sau figurată», sau «indicarea puterii și a lucrării Sale» [1122] și, respectiv, a Sfintei Fecioare, a sfinților și a tuturor celor reprezentați de ele, cum este, de exemplu, cazul îngerilor. Era natural deci ca untdelemnul ce arde în candelele de la aceste icoane să fie pus de spiritul credincioșilor în raport cu însăși persoana sfântului prin care se solicită ajutor de la Dumnezeu. Ungerea o face însă acum preotul, în locul și în numele acestor sfinți, ei înșiși membri ai Trupului tainic al lui Hristos, adică ai comunității creștine, și anume din categoria Bisericii nevăzute [1123].

---

cart. II, cap. XIV și XXIII; cart. VI, cap. XXVIII și XXIX etc. P. G., LXVII). Cf. și Dositei (*op. cit.*, cart. IV, paragr. 8; p. 526), vindecau bolnavii prin ungerea cu untdelemn.

1121. Astfel, Tertulian citează în epistola sa deschisă, îndreptată către guvernatorul persecutor Scapula, cazul unui oarecare creștin, Proclu, supranumit și Torpacion, procurator al Euhodeei, pe care Severus, tatăl lui Antonin, l-a invitat și l-a ținut în palatul său până la sfârșitul vieții, drept recunoștință pentru faptul că îl vindecase prin ungere cu untdelemn (*Ad Scapulam*, cap. IV., P. L., I, col. 781—782). Această practică își urcă originea la epoca taumaturgilor, îndeosebi din vremea Sfinților Apostoli, adică a acelei categorii dintre vechii harismatici care erau înzestrați cu darul anumit al tămăduirilor (I Cor. 12, 9).

1122. Vezi S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie...*, p. 95; Același, *Dogma euharistică*, traducere din limba rusă de Pr. Paraschiv Angelescu, p. 94—95.

1123. Credința despre simpatia, solidaritatea și comuniunea cu sfinții a fost vie și afirmată întotdeauna în viața bisericească, deși în Biserica Ortodoxă nu s-a ivit prilejul pentru formularea ei expresă, sub forma unei dogme speciale. Ca unii care au făcut parte mai întâi din Biserica văzută de pe pământ și, împreună cu ea, formează prin legătura aceluiași Duh Biserica deplină a lui Hristos, membrii Bisericii nevăzute se găsesc într-un raport reciproc cu credincioșii de pe pământ. Legătura aceasta se manifestă prin simpatia sfinților, mai ales față de cei în nevoi și suferințe, precum și prin rugăciunile unora pentru alții. Astfel, Biserica de pe pământ face pomenirea sfinților chiar la Jertfa euharistică și solicită ajutorul lor, iar ei, ca frați ai noștri și «prieteni ai lui Dumnezeu», se roagă împreună cu noi și se fac solii rugăciunilor noastre înaintea măririi lui Dumnezeu.

Ideile exprimate aci despre comuniunea cu sfinții se găsesc dezvoltate pe larg la Pan. N. Trembela, *Comuniunea sfinților* (traducere din limba greacă de Pr. Olimp Căciulă, Cernica, 1940), precum și în *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, partea a III-a, Răspuns la întrebarea LII.

Caracterul de rit al acestei ungeri am putea spune că s-a inaugurat ca o consecință a cultului pentru venerația martirilor și a sfinților, a icoanelor și a relicvelor lor, deci foarte de timpuriu [1124]. Administrată de acum înainte în biserică, în legătură cu cultul, și deci de membrii clerului, ungerea cu untdelemnul din candelele de la icoane a devenit un rit bisericesc, adică oficial. Miruitul bisericesc a continuat să coexiste o vreme cu cel practicat acum numai întâmplător de harismaticii deșerturilor ; în chip obișnuit însă el era privit ca un atribut al preoției.

Urmând cursul pietății creștine în legătură cu cultul de adorație și venerație, ungerea cu untdelemn practicată la primele ei începuturi de harismatici în scopul restabilirii sănătății, iar de clerici și pentru orice altfel de ajutor necesar credincioșilor, a ajuns să se rezume în chip obișnuit la ritul bisericesc al miruitului ; în chip logic, acesta a fost altoit pe marginea oficiilor consacrate proslăvirii manifestărilor Providenței divine și de venerare a sfinților, cum este prin excelență Utrenia.

Negreșit, temeiul și izvorul binefacerilor ce se speră a fi transmise prin «miruire» este același ca și al harurilor speciale, acordate prin Sfintele Taine, adică Jertfa Mântuitorului, care stă la baza întregului cult al Bisericii și al riturilor ei [1125]. Miruirea nu reprezintă însă un mijloc sau «un instrument care lucrează cu necesitate prin har» sau *ex opere operato*, ca să întrebuințăm o expresie a teologiei apusene folosită câteodată și în cea răsăriteană ; «nu se dă adică cu necesitate harul» supranatural al vindecării spirituale sau de boli morale, iar uneori și de cele fizice, însoțit de iertarea păcatelor, ca, de exemplu, prin ungerea cu untdelemn binecuvântat în Taina Sfântului Maslu [1126]. De asemenea, nu se comunică harul dumnezeiesc, care lucrează cu necesitate pentru întărirea și sporirea în viața spirituală [1127], ca în Taina Ungerii cu Sfântul și Marele Mir [1128]. Miruitul împărtășește în general

---

1124. Dositei al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 526, se referă în această privință deja la Teodoret (desigur, episcopul Cirului, veacul al V-lea), care «povestește că Avva Iacob multe suferințe și boli a vindecat cu untdelemn din candelele aprinse înaintea sfintelor icoane ale martirilor» (de unde se cheamă și «untdelemnul martirilor»).

1125. Cf. Hr. Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 313.

1126. *Ibidem*, p. 315, n. 1 și Macarie, *op. cit.*, p. 404.

1127. Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 361 și Macarie, *op. cit.*, p. 446.

1128. E timpul să observăm că termenul «miruit» (miruire) din limbajul nostru bisericesc este impropriu pentru actul desemnat prin el. Miruitul sau miruirea ar trebui să însemne ungere cu Sfântul Mir, ceea ce nu este exact, deoarece materia întrebuințată este exclusiv untdelemnul (ἔλαιον) iar nu Sfântul și Marele Mir (τὸ ἅγιον μύρον, care se folosește în chip special în administrarea Tainei Mirungerii (τὸ μύρωμα dar mai ales ἡ μύρωσις, de la verbul μυρό-ω). Cu însemnarea cuvenită de la noi, echivalentă celei de ungere, termenul «miruire» a fost sugerat, desigur prin analogie cu forma externă a Tainei Mirungerii.

Cărțile de slujbă bisericească, așa cum se poate vedea la rânduiala Botezului și la cea a Sfântului Maslu, folosesc în general expresia : (preotul) «unge (χρίει) cu sfântul untdelemn», și, respectiv, cu «sfântul mir». Unele din ele fac uz și de forma pleonastică «miruiește cu sfântul mir», adică unge cu sfântul mir. În cărțile liturgice grecești operația miruitului este desemnată, precum deja am văzut, prin expresia «se dă sfântul untdelemn» (δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον).

binecuvântarea şi alte binefaceri, corespunzător măsurii în care cererile şi intenţiile credincioşilor sunt susţinute de credinţă şi de vrednicie personală.

Proprietăţile naturale ale untdelemnului îl fac foarte propriu ca simbol al ideilor din binefacerile pe care Biserica le mijloceşte şi credincioşii speră să le obţină prin ierurgiile în care untdelemnul are o întrebuinţare liturgică. El apare astfel în textele biblice şi în rugăciunile pentru binecuvântarea lui ca, de exemplu, în cele din rânduiala Tainei Botezului şi a Tainei Sfântului Maslu, atât ca instrument al harului, cât şi ca termen şi simbol al ideilor de binecuvântare şi de bucurie, de împăcare şi de îndurarea lui Dumnezeu, de acordarea de bunuri şi daruri vrednice, de înţelepciune şi mai ales de vindecare etc. În definitiv, toate aceste sensuri sunt rezumate în observaţia Sfântului Ioan Gură de Aur, că «untdelemnul este considerat ca simbol al milostivirii (iubirii de oameni a) lui Dumnezeu» [1129]. Ceea ce cer şi speră să dobândească credincioşii, sub semnul miruirii, este una sau alta din formele şi manifestările acestei milostiviri, dar mai cu seamă în legătură cu starea sănătăţii.

Precum ne lasă să vedem rânduiala scurtei ceremonii a miruirii descrisă de patriarhul Filotei, untdelemnul din această întrebuinţare nu este sfinţit prin nici o formulă sau rugăciune specială de binecuvântare. Caracterul de element sfinţit şi puterea supranaturală sau însuşirea binefăcătoare îi sunt conferite de raportul său cu un obiect sfânt, pe care i-l creează faptul că un astfel de untdelemn vine în atingere, ori se găseşte în apropiere, este destinat sau serveşte în vreun fel oarecare locurilor şi lucrurilor venerabile din punct de vedere religios. În urma pelerinajelor mai ales, pietatea creştină din cursul vremii a consacrat în această privinţă mai multe feluri de untdelemn pentru miruit, deosebit de cel al Sfintelor Taine. Este în primul rând *untdelemnul de la Sfânta Cruce din Ierusalim*, adică cel din vasele de care s-au atins relicvele acestui sfânt obiect. În al doilea rând se clasează *untdelemnul de la Locurile Sfinte*, socotit astfel prin excelenţă cel luat din candela ce arde la Sfântul Mormânt din Ierusalim, precum şi cel provenit de la bisericile din alte localităţi, devenite venerabile prin activitatea istorică a Mântuitorului. Se numeşte apoi *untdelemnul sfinţilor*, iar în unele cazuri *al martirilor*, acela care este luat din candelele ce ard la criptele acestora sau din cel ce s-a prelins de pe moaştele sau mormintele lor, fapt care a dus la atribuirea titlului de «izvorâtor de mir» anumitor martiri. Folosirea untdelemnului de la aceste morminte, în scop de sănătate, de întărire şi de binecuvântare, se găsea deja îndătinată pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur, precum rezultă din următorul pasaj al uneia din omiliile sale : «Opreşte-te lângă mormântul martirului, varsă acolo şiroaie de lacrimi, zdrobeşte-ţi inima şi adu binecuvântare

1129. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Ep. către Filipeni*, 4, P. G., LXXII, col. 210.

(εὐλογίαν, adică untdelemn) de la mormânt... Ia untdelemn sfânt și unge-ți tot trupul, limba, mâinile, gâtul, ochii...» [1130].

Totuși, în practică, realitatea a luat și alte înfățișări, așa precum se întâmplă uneori astăzi, în unele părți cel puțin, fără ca spiritul *Constituției patriarhului Filotei* să fie contrazis. Astfel, potrivit indicațiilor din această rânduială de tipic, momentul miruirii este fixat, precum am văzut, după apolisul Utreniei și numai în legătură cu slujba praznicelor împărătești și de la sărbătorile sfinților mai însemnați. Cum însă, la astfel de cazuri, Utrenia se oficiază la priveghere, urmând imediat după serviciul Vecerniei cu litie, untdelemnul binecuvântat la acest din urmă oficiu servește în primul rând la miruire, fiind pus în candela de la proschinitar, precum prescrie *Liturghierul*. În acest caz, este firesc deci să ne întrebăm dacă însăși *Constituția patriarhului Filotei* nu presupune că miruirea după Utrenie se făcea din candela unde fusese pus untdelemnul binecuvântat la Litie. Cel puțin în parohiile Bisericii Ortodoxe Ruse, ca și în unele parohii din Biserica Ortodoxă Română, este în uz această din urmă practică, manualele de tipic și alte scrieri menționând expres că, la priveghere, miruirea se face cu untdelemnul din candelă, binecuvântat la slujba Litiei.

Acolo deci unde miruirea se practică numai la finele Utreniei de la sărbătorile din categoriile specificate mai sus, ea se face inevitabil cu untdelemn binecuvântat la Litie. Această situație este transformată în regulă mai ales în părțile unde s-a îndătinat obiceiul de a se oficia serviciul Litiei nu înainte de Utrenia de la priveghere, adică seara, după Vecernie, ci dimineața, înainte de Utrenie [1131]. «Prin urmare, așa precum remarcă autorul unui manual rusesc de tipic, «creștinii se ung (se miruiesc) în biserică cu untdelemn de două feluri : unul este untdelemnul din candelă, adică de la sfintele icoane, iar altul este untdelemnul ce se sfințește o dată cu pâinile» [1132] la Litie.

Deși, de regulă, untdelemnul pentru miruire nu se sfințește printr-o rugăciune specială, totuși în Biserica Ortodoxă Bulgară [1133], ca și în unele din parohiile noastre ardelene și chiar din șesul Munteniei, s-a generalizat obiceiul ca credincioșii să fie miruiți în cursul anului cu untdelemn sfințit la maslul ce se săvârșește în biserică după Liturghia din Joia Mare. Se binecuvintează cu această ocazie untdelemnul din candela de la icoana hramului, care este înmulțit ulterior prin adăugarea de untdelemn adus de credincioși, păstrându-i astfel continuitatea sfințeniei. Alături de practica miruirii cu untdelemn binecuvântat, *uzul general* îl formează însă *miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana sfântului sau praznicului zilei.*

---

1130. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre martiri*, 2, P. G., L, col. 664.

1131. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562 și 563—564.

1132. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului și Nijninovgorodului, *op.* și *loc. cit.*; vezi și locurile din lucrările rusești citate în notele 1107, 1108 și 1110, precum și *Pisima bogoslujenii vastocinoi Țerkvi* (Scrisori despre slujbele dumnezeiești ale Bisericii de Răsărit), S. P. B., 1886, cartea I, scrisoarea VI (Despre Utrenie), p. 68.

1133. După informațiile primite de la Î.P.S. Mitropolit Nicodim al Silvenului.

### 3. Încheiere

Miruirea nu a fost strămutată întru nimic de pe vechile ei temeiuri prin adoptarea momentului său la finele Liturghiei, deoarece untdelemnul provine de la candela ce arde la praznicar sau proschinitar, pe care se află icoana sfântului serbat, ori icoana hramului sau neapărat una din icoanele Mântuitorului (mai adesea a Învierii), «unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni» (I Tim. 2, 5), deci chezaș al milostivirii arătate prin sfinții Săi. Pe de altă parte, miruirea nu este întru nimic mai puțin la locul său după finele Liturghiei, deoarece aceasta se săvârșește nu numai întru pomenirea jertfei de pe Golgota și spre slava lui Dumnezeu, ci și «întru cinstea și pomenirea sfinților» de El încununați.

Din punct de vedere doctrinar, nimic nu se împotrivește deci miruirii după Liturghie. Nu se poate tăgădui totuși că, acolo unde practicarea miruirii s-a extins la toate sărbătorile, s-a produs o ușoară modificare în raportul dintre ideile care alcătuiau originar semnificația acestui rit. Credința despre miruire, ca semn de comunicare sau de împărtășire a puterii tămăduitoare de suferință, care era dominantă la început, a ajuns secundară, dacă nu s-ar putea spune chiar că a rămas aproape ștearsă, miruirea reprezentând un simbol al împărtășirii de binecuvântări și binefaceri în general : «semn de dăruirea milei lui Dumnezeu și a unui deosebit ajutor în faptele de binefacere și iubire de oameni» [1134], sau «pentru câștigarea de daruri sufletești și trupești» [1135]. În numărul acestor daruri, ideea despre valoarea tămăduitoare a untdelemnului de la miruire se menține încă în relief, acolo unde miruirea se obișnuiește numai la sărbătorile mari, deci numai de câteva ori pe an, dar mai cu seamă acolo unde se miruiește cu untdelemn rămas de la maslul din Joia Mare sau de la un alt maslu» [1136].

## B. ANAFURA SAU ANTIDORON *

**1. Privire istorică. 2. Denumiri. 3. Anafura în raport cu Sfânta Euharistie. 4. Ritualul anafurei**

După miruire și în legătură cu aceasta, fiecare credincios primește sau ia singur una din părticelele de anafură aflate în vasul de pe măsuța din apropierea proschinitarului.

---

1134. *Manual pentru învățătura tipicului bisericesc*... (în limba rusă), S. P. B., 1911, p. 25.

1135. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului și Nijninovgorodului, *op. cit.*, p. 117.

1136. «Miruirii i se atribuie puterea de a transmite harul vindecător de boli și de alte neputințe trupești sau sufletești, precum și de a apăra de rele și de necazuri» (I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului).

* Reproducem aci cu unele adaptări studiul nostru publicat sub acest titlu în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145.

### 1. Privire istorică

Ca rit sau instituţie bisericească, anafura a intrat şi a fost acceptat în practica liturgică drept o măsură de susţinere a nivelului vieţii religioase, în vremea când deprinderea împărtăşirii tuturor, la fiecare Liturghie, era aproape ieşită din uzul comun. O dispoziţie pozitivă pentru instituirea ei lipseşte. Împrejurările care au provocat aşezarea anafurei într-un cadru liturgic, sunt însă pe deplin edificatoare asupra originii, scopului şi semnificaţiei exacte a acestui rit.

Precum am subliniat mai înainte (supra, p. 147 ş. u.), Liturghia îndeplineşte şi o funcţie ecleziologică, prin dezvoltarea simţului de comunitate sau a sentimentului de adâncă legătură sufletească şi de solidaritate în Hristos cu întreaga creştinătate ortodoxă din antichitate până la cea din zilele noastre. Realizarea acestei comunităţi în Hristos a tuturor creştinilor dreptslăvitori are o bază supranaturală în Jertfa euharistică şi în Taina Sfintei Împărtăşiri, prin care se operează o uniune şi o comuniune tainică cu Hristos, în Hristos, şi prin El cu toţi cei care au primit Sfintele Taine ale Trupului şi Sângelui Său. Potrivit regulii de viaţă bisericească din epoca primară, credincioşii care participau la Liturghie erau obligaţi să rămână până la sfârşitul slujbei, când aveau să se împărtăşească. Într-adevăr, canonul 9 apostolic hotăra ca «toţi credincioşii care intră (în biserică) şi ascultă Scripturile, dar nu rămân la rugăciune şi la sfânta împărtăşire, trebuie să fie afurisiţi, ca unii care fac dezordine în biserică. Pentru a face mai simţită şi mai constrângătoare lipsa de comunitate a celor pedepsiţi cu afurisirea sau excomunicarea, canonul 10 apostolic loveşte cu aceeaşi pedeapsă şi pe credincioşii care ar fi încercat să dea un fel de compensaţie celor excomunicaţi, rugându-se cu ei în particular, adică în casă. Măsurile acestea constituie o mărturie indirectă despre frecvenţa cazurilor de abatere de la datoria de a se împărtăşi. Textul canonului 9 apostolic şi, precum vom vedea, îndeosebi cel al canonului 2 al Sinodului de la Antiohia ne înlesneşte reprezentarea situaţiei în chipul următor : unii credincioşi, profitând de momentul când se dădea drumul catehumenilor, se strecurau afară din biserică o dată cu ei, îndată după lecturile biblice (din Vechiul Testament, Evanghelie şi Apostol) şi omilia asupra acestora ; alţii, ceva mai zeloşi, rămâneau până la sfârşitul Liturghiei, dar, nesocotindu-se vrednici să se apropie de Sfintele Taine, nu intrau în rândurile celor ce se împărtăşeau.

Sesizându-se de această scădere a disciplinei vieţii bisericeşti, precum şi pentru a înlătura pricina tulburării ordinii în timpul serviciului divin de către aceia care îl părăseau la momentele considerate oportune de fiecare, Sinodul local ţinut la Antiohia în anul 341 hotărăşte prin canonul 2 ca «toţi cei care intră în biserică şi ascultă Sfânta Scriptură, dar nu participă la rugăciune împreună cu poporul, sau se feresc de împărtăşirea cu Sfânta Euharistie, urmând oarecare neorânduială, aceştia să fie excluşi din Biserică, până ce vor mărturisi şi vor dovedi roade de pocăinţă şi vor fi dobândit iertare prin rugăciunile lor». Cano-

nul se completează apoi, într-o formă mai dezvoltată, cu măsurile prevăzute în canonul 10 apostolic.

Deci, așa precum remarca Zonara, sub sancțiunea excomunicării prevăzute de acest canon cădeau nu numai cei care părăseau biserica în timpul slujbei, ci și cei care evitau momentul împărtășirii «pentru motive de evlavie și smerenie» [1137], sustrăgându-se din rândurile celor care se apropiau de ea. Probabil că din cauza amenințării canoanelor 9 și 10 apostolic, precum și a canonului 2 al Sinodului de la Antiohia, «s-a conceput pe cât se pare», cum se exprima Balsamon, «împărțirea anafurei; așa încât este neapărată nevoie ca și aceia care nu pot să se împărtășească cu Sfintele și de viață făcătoarele Taine să rămână până la sfârșitul dumnezeieștii slujbe, ca s-o primească din mâna preotului, spre sfințire» [1138].

Cu privire la fixarea începuturilor intrării în practica liturgică a împărțirii anafurei, un prim punct de orientare îl aflăm în dispozițiunile luate prin canoanele 14 și 32 ale Sinodului de la Laodiceea (la o dată dintre anii 345—381). Pe la mijlocul veacului al IV-lea, adică, acest sinod ia în considerare ca fapt deja existent practica schimbului de evloghii din simpla pâine binecuvântată, alături de practica schimbului de evloghii euharistice. Prin urmare, până la această dată, era deja stabilită semnificația evloghiilor — prosfore — ca simboluri de comuniune.

Pe de altă parte, canonul 8 al lui Teofil, episcopul Alexandriei (381—412), face dovada că în ultimele decenii ale veacului al IV-lea sau cel mai târziu în primele decenii ale veacului al V-lea credincioșii erau admiși să participe alături de clerici la împărțirea de anafură. «Cele ce se aduc sub cuvânt de jertfă, după ce se folosesc câte sunt necesare pentru Taine, să le împărțească clericii» — rânduia acest canon —, «dar catehumenii nici să nu mănânce, nici să nu bea din acestea, ci *numai clericii* și *frații* credincioși, cei ce sunt împreună cu dânșii». Pare că tonul acestui canon cade mai mult pe privarea catehumenilor de acest drept. Nu este exclus ca accentul acestei reguli a lui Teofil al Alexandriei să fi vizat tocmai practica — locală poate — înscrisă în *Testamentum Domini*, de a se învoi evloghii catehumenilor, în ajunul botezului lor. Potrivit rânduielii bisericești de sub acest nume și din aceeași familie cu *Constituțiile Apostolice*, dar mai evoluată decât acestea, se îngăduia catehumenilor candidați la botez să primească bucăți din evloghiile-prosfore, în sâmbăta Paștilor, adică în ajunul botezului lor. «Se va da drumul mai întâi catehumenilor, după ce vor fi primit binecuvântarea (evloghia) de la frângerea pâinii» [1139]. Iată deci o măsură prin care anafura capătă un caracter de rit, simplu într-adevăr, dar un rit.

---

1137. G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane...*, tom. III, p. 126.

1138. *Ibidem*, p. 128.

1139. Cart. II, cap. 10. *La version syriaque de l'Octateuche de Clément*, trad. de F. Nau, Paris, 1913, p. 73.

Dacă acceptăm o poziţie de mijloc în legătură cu concluziile criticii literare privitoare la data compunerii rânduielii din *Testamentum Domini* (între jumătatea veacului al IV-lea şi a doua jumătate a veacului al V-lea) [1140], ne-am găsi în jurul sfârşitului veacului al IV-lea şi începutul celui următor, adică în preajma datei când a fost redactat canonul prin care Teofil al Alexandriei recunoaşte credincioşilor dreptul la anafură. Toate aceste conjecturi ne indică, prin urmare, în chip logic, jumătatea veacului al IV-lea sau a doua jumătate a lui, dacă nu ca epocă în care împărţirea anafurei a putut primi o încadrare liturgică, apoi cel puţin ca atmosferă în care germinează începuturile ideii anafurei, ca simbol de comuniune. Faptul că această practică este comună tuturor Bisericilor Vechi Orientale, ieşite din sânurile Ortodoxiei în veacurile următoare, constituie o confirmare în acest sens, nu de mică importanţă.

Cea mai veche menţiune istorică despre anafură, ca *practică liturgică*, provine din veacul al VII-lea, sub forma instrucţiunilor pe care le dă Sinodul de la Nantes (la o dată dintre anii 638—658), prin canonul 9, înregistrat mai târziu în aşa-numitele *Capitulare* ale episcopului Hincmar din Reims (veacul al IX-lea). «Preotul», recomandă acest canon, «va pune într-un vas curat o cantitate îndestulătoare de părticele din pâinile rămase din cele aduse de credincioşi, pentru a le împărţi după Liturghie, în zilele de duminici şi de sărbători, celor care nu s-au împărtăşit ; preotul le va distribui după ce le-a binecuvântat, luând seama să nu cadă pe jos vreo sfărâmătură» [1141].

Acestea sunt, în general, elementele privitoare la datele în legătură cu prima fază din istoria anafurei şi cu împrejurările care au provocat aşezarea ei într-un cadru liturgic. La început ea era destinată, precum am văzut, numai unei categorii anumite de credincioşi, şi anume celor care asistau la Sfânta Liturghie, dar nu se împărtăşeau. În veacurile al VII-lea şi al VIII-lea însă împărtăşirea de obşte la fiecare Liturghie ajunsese aşa de rară, încât putem considera că ea încetase în ultimele două veacuri ale primului mileniu creştin [1142]. Ajungând astfel să nu se

---

1140. Cf. F. Nau, *op. cit.*, p. 16 şi J. Tixéront *Précis de patrologie*, ed. IX, p. 283.

1141. Vezi Dom Urbain Serès, *Le pain bénit*, în «Les questions liturgiques et paroissiales», Louvain, XVIII (1933), n. 6, p. 286. L'Abbé Migne, *Première encyclopédie théologique*, p. 562, 563.

Este locul să subliniem că datele menţionate mai sus, în legătură cu istoria anafurei, reprezintă unul din argumentele care înlătură afirmaţia, frecventă în unele manuale de liturgică, potrivit căreia s-ar împărţi în amintirea vechilor agape. Se ştie însă că acestea se găseau despărţite de Liturghia euharistică înainte de jumătatea veacului al II-lea, iar asistenţa bisericească faţă de cei în nevoi se alimenta din darurile în natură, colectate la sediul conducătorilor Bisericii (Cf. Sf. Justin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi*, LXVII, 1 şi 6 ; *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 25 şi cart. VII, cap. 29, precum şi can. 7 şi 8 ale Sin. de la Gangra). Împrejurările care au dus la instaurarea anafurei sunt, precum am văzut, pe deplin edificatoare asupra cauzei, scopului şi semnificaţiei exacte a acestui rit.

1142. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 699—700.

mai împărtăşească nimeni în zilele de sărbători, afară de liturghisitori, s-a îndătinat obiceiul ca anafura să se distribuie tuturor credincioşilor prezenţi, dacă n-au gustat nimic mai înainte.

Practica anafurei a fost generală în Biserică, mai cu seamă până la jumătatea evului mediu. Astăzi, ea este în uzul tuturor Bisericilor Ortodoxe şi Bisericilor Vechi Orientale. În Apus, ritul anafurei se păstrează numai în parohiile din unele eparhii, dar prin excelenţă în parohiile rurale romano-catolice din Franţa.

## 2. **Denumiri**

Prin măsura de a se împărţi anafură credincioşilor, care se considerau nepregătiţi să primească dumnezeiescul Trup şi Sânge al Domnului, se înlăturau motivele de părăsire a serviciului divin, determinându-i astfel să aştepte până la sfârşit, când aveau să primească părticele din prosforele binecuvântate, rămase din cele ce serviseră la pregătirea Sfintei Jertfe. Nesocotindu-se vrednici să participe la Cina Domnului, credincioşii puteau totuşi să se împărtăşească acum de părticelele (firimiturile) rămase din elementele pentru pregătirea mesei euharistice, ca să ne exprimăm în stilul Sfintei Evanghelii (Matei 15, 27). De aceea, aceste părticele au primit numele de antidoron (ἀντίδωρον), adică *în loc de* (ἀντὶ) Sfântul şi dumnezeiescul *Dar*, denumire care a rămas până astăzi un termen tehnic pentru anafura sau pâinea din prosforaua binecuvântată. În latina bisericească a Apusului acest cuvânt a primit o traducere aproape ad litteram : *vicedoni, sanctae communionis vicarium* şi, de multe ori, *compensatio, remuneratio.*

Nu se poate afirma nimic sigur cu privire la epoca în care termenul antidoron a intrat ca o expresie curentă în limbajul bisericesc. În documentele din veacurile al XI-lea şi al XII-lea îl găsim însă ca o denumire deja uzuală pentru anafură [1143]. De altfel, anafura a purtat numiri

---

1143. Cele dintâi manuscrise liturgice în care este întrebuinţat termenul *antidoron* datează de prin veacurile al XII-lea şi al XIII-lea (*Cod.* 662, Bibl. Naţ. Atena. La Pan. N. Trembela, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν 'Αθήναι κώδηκας..., p. 15; *Ms. nr. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în Bibliotecile Orientului ortodox* (în ruseşte), t. II (Εὐχολόγια), Kiev, 1901, p. 146. Se ştie însă că vechimea manuscriselor ce s-au păstrat cu slujba Liturghiei in extenso şi cu indicaţii mai dezvoltate de tipic, apropiate de genul *Liturghierelor* de astăzi, nu urcă dincolo de această epocă. Aşa se explică pentru ce nici redactările *Comentariului liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, anterioare veacului al XI-lea, nu se referă la termenul «antidoron». Ediţia din *Patrologia Greacă* a lui J. P. Migne (t. XCVIII), a acestui comentariu, redă ideea de «antidoron» printr-o paranteză în care este folosit verbul ἀντιπροσέρω (col. 452 D). În aceeaşi epocă, Balsamon (veacul al XII-lea) foloseşte cuvântul antidoron ca termen tehnic în comentariul său la can. 2 al Sin. de la Antiohia. Cf. şi A. Petrovskii, *Antidor.*, în «Enciclopedia teologică ortodoxă» (în limba rusă), Petrograd, 1904, editată de prof. A. P. Lopuhin, t. I, p. 796.

diferite în cursul istoriei, fiecare din ele inspirată într-un fel sau altul de raportul ei față de Sfânta Euharistie. Dintre acestea, cea mai veche o reprezintă termenul *evloghie* (εὐλογία, benedictio), adică *binecuvântare*. Cuvântul acesta a avut aplicații variate în domeniul vieții religioase și bisericești. Dar, la început, prin el se desemna Sfânta Euharistie. În cele din urmă, el a ajuns să însemneze *daruri* de diferite nuanțe, binefacere, cotizație, milostenie sau pomană (Rom. 15, 29 ; II Cor. 9, 5) [1144].

În legătură cu semnificația pe care a dobândit-o mai târziu anafura, cuvântul *evloghie* este întâlnit, se pare, pentru prima oară, în scrierile Părinților apostolici, și anume în *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 31. Prin acest termen se desemnează aici darurile rămase după ce s-a pregătit Jertfa euharistică : «*Evloghiile* care prisosesc din cele aduse pentru Sfintele Taine (Τὰς περισσευούσας ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας), să le împartă la cler diaconul, cu încuviințarea episcopului sau a preoților : episcopului patru părți, preotului trei părți, diaconului două părți, iar celorlalți — ipodiaconilor sau psalților sau diaconițelor — o parte» [1145]. Denumirea de evloghie pentru prosforele aduse de credincioși s-ar putea presupune că a fost sugerată de binecuvântarea (εὐλογία) primită de pâinile din care se alegeau părțile necesare pentru pregătirea Sfintelor Taine. Această ipoteză găsește o confirmare în faptul că, în *Comentariul* său liturgic, Sfântul Gherman I al Constantinopolului întrebuințează termenul de evloghie pentru prescură în situația dinainte de scoaterea Sfântului Agneț : «*iar prescura* (προσφορά), *care se numește și pâine și binecuvântare* (εὐλογία) și pârgă, din care se taie Trupul Domnului, se ia întru închipuirea pururea Fecioarei și Născătoarei de Dumnezeu...» [1146]. Nu greșim însă dacă presupunem că ofrandele de pâine, aduse pentru Sfânta Euharistie, au putut fi considerate evloghii mai degrabă prin însuși faptul aducerii lor ca *dar*, ca *evloghii*, în sensul în care găsim acest cuvânt în Epistola a II-a către Corinteni (9, 5). Prescurile sunt, adică, evloghii, întrucât ele reprezintă darul credincioșilor adus la altarul Domnului, simbol material al cultului lor de adorație (de laudă sau de binecuvântare etc.), sens pe care verbul εὐλογεῖν îl are în formulele liturgice adresate lui Dumnezeu [1147]. În

---

Câteodată anafura este numită și kataklaston (κατακλαστὸν — frântură), ca de exemplu în *Evhologiul — manuscris nr. 986* (veacul al XV-lea) din Bibl. Mânăstirii Sinai, publicat de A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614 și în *Ieraticonul* de Constantinopol 1895. p. 150. Vezi și Leon Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église Grecque*, p. 13.

1144. Expuneri dezvoltate asupra aplicațiilor cuvântului «evloghia» se găsesc îndeosebi la Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lutetiae, Paris, t. II, col. 290 ș.u.; Ioh. Gaspari Suicerius, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*, Amsterdam, 1728, t. I, p. 1248 ș.u.; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fr. in Breisgau, t. I, p. 451 ș.u.; și alții.

1145. După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca și Londra, p. 267.

1146. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturghic*, P. G. XCVIII.

1147. Îndemnând pe corinteni la organizarea unei colecte pentru creștinii din Ierusalim, Sfântul Apostol Pavel își exprimă dorința ca această contribuție să fie făcută într-o astfel de dispoziție sufletească încât ea să nu aibă caracterul unui bir, ci al unei *binecuvântări* : «...ca darul (binefacerea, εὐλογίαν) făgăduit de noi mai

acest caz, o traducere oarecum interpretativă a textului menţionat mai sus, din cartea VIII, 31 a *Constituţiilor Apostolice*, ar putea să sune în forma unei traduceri exacte: «Darurile, care prisosesc dintre cele aduse pentru Sfintele Taine...» [1148].

În limba *Liturghierului* român, ca şi în vocabularul religios al altor Biserici, pentru părţile ce se împart credincioşilor după slujbă din cele rămase din pâinea sau prescurile aduse şi întrebuinţate la pregătirea Sfintei Euharistii, a fost acceptat alt termen, tot de origine greacă, şi anume: *anafură* (ἀναφορά = ridicare, înălţare, ofrandă sau aducere de daruri, *jertfă)*. În liturgică, această denumire este folosită ca termen tehnic pentru Jertfa euharistică, atât în aspectul ei subiectiv (Rugăciunea anaforei sau Sfintei Jertfe), cât şi obiectiv. Termenul «anafora» a putut căpăta deci în limbajul bisericesc o aplicare derivată întocmai ca odinioară cuvântul «evloghie», adică pentru a desemna atât darurile de jertfă aduse de credincioşi, cât şi de jertfa însăşi. Prescura (προσφορά) adusă la altar, fiind privită ca ofranda sau jertfa credinciosului, n-a fost greu ca numirea de «anafora» (ἀναφορά, jertfă) să alunece asupra acestei prescuri binecuvântate, distribuită în părticele după Liturghie, cu atât mai mult cu cât această prescură a fost *înălţată*, adică a fost oferită ca dar, devenind astfel dar de jertfă. Cu accepţiunea de la noi, termenul anafora a intrat deci în uz printr-un schimb de întrebuinţare cu denumirea «prosfora», prescura, amândouă având însemnarea de «ofrandă», «jertfă», deşi cu nuanţe diferite, corespunzătoare momentelor liturgice respective. Noi, ca şi Biserica Ortodoxă Bulgară, care foloseşte cuvântul «naforă», am reţinut termenul *anafora* (anaforă, *anafură*, nafură), aşa precum Biserica Ortodoxă Rusă a acceptat pentru acelaşi obiect cuvântul «prosforă» (în pronunţia populară rusă «prosfora»), întrebuinţat la noi în forma coruptă «prescură».

---

înainte, să fie gata aşa ca o *binecuvântare» (dărnicie,* εὐλογίαν), iar nu ca un act de zgârcenie. Dacă, potrivit cuvântului Mântuitorului (Matei 25, 40 şi 45), binefacerile faţă de cei în nevoi au valoarea unor daruri făcute lui Dumnezeu, cu atât mai mult o ofrandă făcută Lui direct, la altar, iar nu indirect, prin săraci, iar caracterul unui act pentru cinstirea lui Dumnezeu. Ca expresie a unei renunţări, adică a unui sacrificiu, prosfora este deci prin ea însăşi o evloghie sau un simbol al omagiului nostru faţă de Dumnezeu, iar oferirea ei un act de cult în sensul impropriu al acestui cuvânt. Aceasta concordă cu sensul verbului εὐλογεῖν (a binecuvânta), care, în limbajul liturgic faţă de Dumnezeu este întrebuinţat cu însemnarea de *a lăuda, a slăvi* («Binecuvântat eşti, Doamne»; «Binecuvintează suflete al meu pe Domnul»; «Binecuvântat este Dumnezeul nostru...» etc.). A se vedea sensul cuvintelor εὐλογέω, εὐλογητός şi εὐλογία în Vechiul şi Noul Testament, la Gerhard Kittel (în colaborare), *Theologisches Worterbuch zum Neuer Testament*, vol. II, p. 751—763.

Rezumând: în limbajul religios, ideea de dar, de ofrandă, fiind principală în noţiunea de evloghie, nu este greu a explica aplicarea acestei denumiri la prosforă, precum şi pentru ce Sf. Gherman socoteşte echivalenţi termenii *prosfora, pâine* şi *evloghie*.

1148. Negreşit, ca ofrandă sau dar adus în vederea jertfei liturgice, şi vinul este cuprins în termenul de evloghie din cartea VIII, 31 a *Constituţiilor Apostolice*. Noi menţionăm totuşi ca evloghie numai *pâinea* şi ne vom exprima mereu în acelaşi chip, deoarece numai sub această unică formă a evloghiei — pâinea — a fost admisă în practica bisericească anafura, ca simbol de comuniune spirituală.

### 3. Anafura în raport cu Sfânta Euharistie

Instituirea anafurei, atunci când împărtăşirea obştească a încetat de a mai fi un uz regulat la fiecare Liturghie, a fost inspirată şi s-a găsit autorizată, desigur, prin caracterul religios pe care deja îl aveau în concepţia bisericească evloghiile sau darurile aduse pentru săvârşirea Sfintei Euharistii. Fiind pregătite cu intenţia de a fi aduse ca dar lui Dumnezeu, ele erau scoase deci prin însăşi destinaţia lor iniţială din categoria alimentelor comune. Îndeosebi pâinea, prosforele sau prescurile aveau marcat acest caracter prin crucea şi monograma Mântuitorului imprimate pe ele. De aceea, *Constituţiile Apostolice* limitau, precum am văzut, consumarea evloghiilor-prosfore numai în cercul liturghisitorilor şi al auxiliarilor lor, dar şi aceasta nu «ca pâine obişnuită», ci fără alte alimente, când erau întrebuinţate afară din biserică, prescurile din care s-a proscomidit având să fie consumate numai în biserică, potrivit canonului 5 al patriarhului Nicolae Gramaticul (sfârşitul veacului al XI-lea şi începutul veacului al XII-lea)[1149]. Chiar după ce s-a instituit ritul împărţirii anafurei, la aceasta nu au dreptul, potrivit canonului 8 al lui Teofil al Alexandriei, decât credincioşii, adică cei botezaţi, iar nu şi catehumenii, întocmai precum era regula şi pentru Sfânta Împărtăşire.

Dacă rânduiala bisericească denumită *Testamentum Domini* făcea totuşi o excepţie, îngăduind primirea anafurei şi de către catehumenii din clasa cea mai înaintată, în ajunul botezului lor, precum s-a menţionat mai sus, aceasta nu se poate interpreta ca o nerespectare a principiului. Trebuie să subliniem că o astfel de măsură nu constituia o regulă comună, ci o concesie excepţională sau mai bine-zis extraordinară, care nu era lipsită de orice explicaţie. La sfârşitul cursului şi probelor catehumenatului, aceşti candidaţi la botez se găseau de fapt în comunitate de credinţă şi doctrină cu Biserica, ceea ce motiva însăşi avansarea lor. Desăvârşirea comuniunii lor şi prin har avea să se consume în noaptea următoare, prin primirea botezului şi a primei împărtăşiri. În ajunul acestor acte atât de însemnate, evloghia-prosforă reprezenta pentru ei o anticipare, o «arvună», o introducere şi pregătire pentru primirea Sfintei Euharistii. Elementul nou, care caracterizează «anafura» propriu-zisă şi marchează începuturile adevăratei sale istorii ca rit, îl reprezintă tocmai semnificaţia ei de semn sau simbol de comuniune a membrilor Bisericii, cu care apare mai ales în perspectiva canoanelor 14 şi 32 ale Sinodului de la Laodiceea, menţionate mai înainte.

La baza instituirii anafurei stă deci ideea unei relaţii între ea şi Pâinea euharistică, idee care este nu numai vie în conştiinţa credincioşilor[1150], ci se află exprimată şi în cele mai de seamă erminii litur-

---

1149. La Dr. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, part. II, trad. rom. de Dr. N. Popovici şi Uroş Kovinci, p. 252—253.

1150. Este de o particulară elocvenţă în această privinţă vechiul terţet, repetat de credinciosul simplu în epocile de pietate: «Anafură, te-oi lua; dar de mi-o sosi moartea, să-mi fii ca Grijania». Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales, La messe*, p. 72, notă.

gice. Pentru cei mai mulţi dintre autorii acestora, temeiul acestui raport îl formează simbolismul specific pâinii sau prescurii din care se alege Agneţul, în momentul respectiv al Proscomidiei. Cum aci se închipuie cele în legătură cu naşterea şi patimile Mântuitorului, această pâine sau prosforă simbolizează pe Sfânta Fecioară, din sânul căreia El s-a născut trupeşte. Resturile din această prescură, care se împart credincioşilor ca anafură, apar deci faţă de Sfântul Agneţ euharistic în raportul în care se găseşte trupul omenesc al Sfintei Fecioare faţă de Trupul dumnezeiesc al (Dumnezeu-Omului) Fiului ei. Sfinţenia anafurei derivă, ca atare, în primul rând din relaţia şi poziţia ei faţă de Sfintele Taine. Deşi această idee nu se află formulată expres în *Comentariul liturgic* al Sfântului Gherman al Constantinopolului, totuşi ea nu este străină de cugetarea lui, precum reiese din următoarea explicaţie : «Iar *prescura* (προσφορά)..., din care se taie Trupul Domnului, *se ia întru închipuirea pururea Fecioarei şi de Dumnezeu Născătoarei,* care — după bunăvoinţa Tatălui şi cu voia Fiului Său şi a Cuvântului şi după sălăşluirea dumnezeiescului Duh — *primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu şi Cuvântul, L-a născut Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit.* După cum iarăşi Dumnezeu, cel mai presus de fire, întrupându-se din aceasta într-o singură ipostasă..., *tot astfel şi Trupul Domnului se taie...,* cu un oarecare instrument de fier, care se numeşte şi copie. . ., *ca dintr-un pântece oarecare şi din carnea unui corp fecioresc* (zic din pâinea întreagă a evloghiei şi a prescurii) *şi se scoate astfel de sine stătător din mijlocul ei»* [1151].

Teodor de Andida, întemeindu-se pe acest raport simbolic dintre prescură şi Pâinea euharistică, subliniază categoric că din această relaţie derivă calitatea de lucru sfânt şi sfinţitor a anafurei. «*Ce altceva* — zice el — *decât închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă,* (ce este) împărţirea evloghiei şi a prosforei (anafurei) ? Căci (Sfânta Pâine) se frânge şi se împarte ca împărtăşire de nespusă binecuvântare celor ce se împărtăşesc cu credinţă ; *iar prosfora (anafura) se dă înapoi plină de sfinţenie de la Sfintele (Taine), celor ce au adus-o şi, astfel, de la participarea la Trupul cel fără prihană şi la cinstitul Sânge al lui Hristos, Dumnezeul nostru, Cel ce S-a născut din Sfânta Fecioară, sfinţirea şi binecuvântarea ajunge la credincioşi»* [1152]. Exprimată în termeni mai generali, aproape aceeaşi idee despre relaţia anafurei cu Sfintele Taine o găsim invocată în tâlcuirea *Pidalionului,* în legătură cu oprirea catehumenilor de la anafură, prin canonul 8 al lui Teofil de Alexandria : «*Pentru că* acestea s-au adus la sfântul jertfelnic *şi părticelele au ieşit din ele intrând în dumnezeieştile Daruri. Pentru aceasta şi cele rămase din acestea s-au sfinţit»* [1153].

---

1151. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P.G., XCVIII, col. 397 C—D.

1152. Teodor de Andida, *Comentariu prescurtat...,* P. G., CXL, col. 465 C. Cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P.G., XCVIII, col. 452 B.

1153. *Pidalion,* Neamt, 1844, f. 485 v.

Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, accentuând în acest raport nota de deosebire esențială între anafură și Sfânta Euharistie, este de acord într-o altă formă că sfințenia și puterea sfințitoare a anafurei provin din relația ei cu Jertfa liturgică. Această valoare îi este însă împărtășirea printr-un element fenomenal, sub forma acțiunilor și formuleleor din ritualul Proscomidiei, în legătură cu scoaterea Agnețului. «*Anafura aceasta*», zice arhiepiscopul Simion, «*este pâine sfințită (este prescura), proadusă la Proscomidie, din care se scoate partea din mijloc (Sfântul Agneț), care se jertfește și se face Trupul Domnului. Deci, în locul acelui Dar mare al înfricoșatei Cuminecături*, de vreme ce nu sunt toți vrednici a se împărtăși cu el, *li se dă această anafură*, care, după cuviință, se numește *antidoron*, adică în loc de dar, pentru că dă darul hărăzirii lui Dumnezeu. *Această pâine este sfințită*, fiind însemnată cu copia și primind sfinte cuvinte; nu este însă împărtășirea Trupului lui Hristos, căci acelea sunt Tainele, iar *aceasta, numai dătătoare de sfințire și dăruitoare de dumnezeiescul dar, care se dă cu cuvintele din Proscomidie*» [1154]. La Nicolae Cabasila însă, motivarea caracterului de lucru sfințit al anafurei îmbracă forma unei explicații logice: «...Tăind în multe părticele *pâinea proscomidită*, din care s-a scos Sfântul Agneț, (preotul) o împarte credincioșilor ca pe una *ce a devenit sfântă prin aceea că a fost afierosită* (rânduită, destinată și prezentată ca dar de jertfă lui Dumnezeu)» [1155].

La toate aceste considerații nu s-ar potrivi, în fine, o concluzie mai proprie și mai sugestivă decât cea sugerată de Fericitul Augustin în legătură cu alt rit. «Deși nu este Trupul lui Hristos», anafura «este, cu toate acestea, ceva sfânt, și mai sfânt decât alimentele cu care ne hrănim, fiindcă este un lucru sfânt» [1156]. Numai astfel se poate înțelege pe deplin temeiul vechii discipline bisericești, care interzicea luarea anafurei de către acei ce nu se găseau intrați în comunitatea creștină prin botez.

Precum am afirmat mai sus, unul sau altul din aspectele corelației anafurei cu Pâinea euharistică și-au găsit expresia chiar în denumirile sub care a fost desemnată anafura. În ceea ce privește termenul anafură, dacă ar fi luat în sens propriu, el ar fi mai presus de orice respect, deoarece reprezintă un termen tehnic pentru însăși Jertfa liturgică. În sensul impropriu însă din limbajul bisericesc curent, în care cuvântul «anafură» este întrebuințat în locul termenului «prosforă», pentru pâinea ce se ridică sau se înalță ca dar de jertfă, în vederea scoaterii Agnețului și al împărtășirii ca anafură a resturilor din ea, denumirea de anafură exprimă același raport față de Pâinea euharistică, întocmai ca termenul «evloghie».

---

1154. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 100, *trad. rom.*, București, 1865; P. G., t. CLV,col. 301—304 A.

1155. N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*. cap. LIII, P.G., CL, col. 489 B.

1156. Fer. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, cart. II. cap. 26, P. L., XLIV, col. 176.

Termenul «antidoron» se prezintă incomparabil mai expresiv decât celelalte două denumiri. Poziția anafurei față de Sfânta Euharistie apare într-adevăr mai exact determinată prin el. Totuși, însuși acest termen, deși se referă tot la un raport extern, nu face imposibile unele confuzii, prin interpretări superficiale și eronate, care îi pot transpune semnificația pe un plan străin de ideea ce-i este proprie. De aceea nu socotim de prisos să subliniem că *termenul «antidoron»* (în loc de dar) *nu stabilește o echivalență între anafură și Pâinea euharistică,* ci arată că în loc ca credinciosul să fi primit Sfântul Trup și Sânge așa cum s-ar cuveni, la momentul indicat prin chemarea știută, primește mai în urmă anafură sau pâine sfințită printr-o «binecuvântare mică». *Anafura nu înlocuiește deci Sfânta Euharistie.* Primirea anafurei este menită numai să întrețină viu în suflete simțul lipsei Sfintei Euharistii și deci aspirația neîncetată de a ne învrednici de ea printr-o viață îmbunătățită, așa precum sublinia în *Scrisoarea sa pastorală* mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei (1668—1672 și 1678—1708) : «Iară anafora nu iaste Taină, nici Trupul și Sângele lui Hristos, ci iaste pâine blagoslovită, din care se scoate Sfântul Agneț. Și au socotit Sfinții Părinți să să dea... întru aducerea aminte de Sfânta Cuminecătură, ca să să gătească și să să curățească mai înainte până ce nu să cuminică...» [1157].

Autorii erminiilor liturgice descriu anafura nu numai ca pe un aliment sfințit, ci în același timp și cu un efect sfințitor. Arhiepsicopul Simion al Tesalonicului se exprimă limpede că anafura «este sfințită» și «dătătoare de sfințenie» și «dăruitoare de dumnezeiescul dar» [1158], iar la sfârșitul Liturghiei «se dă anafura *spre sfințirea noastră*» [1159]. Așa precum deja am menționat, el explică această însușire ca un reflex al ceremonialului pentru scoaterea Sfântului Agneț, în timp ce Teodor de Andida crede că derivă din corelația simbolică a prosforei proscomidite cu Sfintele Taine înseși ; anafura este înfățișată de acest exeget chiar ca un mijloc de împărtășire indirectă a credincioșilor de sfințenia Pâinii euharistice. Aceste explicații rămân însă cu caracterul unor afirmații generale sau de principiu. Ele nu atribuie, adică, anafurei un efect sau o eficacitate specifică, notă caracteristică de fapt Tainelor, care se disting una de alta prin natura acțiunii și a efectelor harului dumnezeiesc, ce se împărtășesc credincioșilor, corespunzător scopului divin al instituirii fiecăreia. Anafura se clasează însă în categoria ierurgiilor (sacramentaliilor) bisericești, adică a «acelor mijloace și acte sfințitoare ale Bisericii în care și prin care acestea își exercită puterea de binecuvântare și sfințire predată de Întemeietorul său» [1160]. În ceea ce privește

1157. Această epistolă-pastorală, nedatată, a fost publicată în «Biserica Ortodoxă Română» (an. XXVII, nr. 11, p. 1222—1238, nr. 12, p. 1336—1351 ; an. XXVIII, nr. 1, p. 40—56 ; nr. 2, p. 136—152), de C. Erbiceanu, care a găsit-o legată laolaltă cu un *Liturghier* din vremea acestui ierarh.

1158. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie,* cap. 100, P. G., CLV, 301—304.

1159. Idem, *Despre sfintele rugăciuni,* cap. 350, P. G., CLV, col. 596 D.

1160. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.,* p. 771.

anafura, ea este menită în primul rând să lucreze asupra constituției noastre psihologice, prin semnificația simbolului material al pâinii. Prin natura sau specificul său, acest element indică «efectele al căror instrument este». Astfel, «anafura este un semn al dragostei frățești, care unește pe toți cei care o mănâncă, așa precum Pâinea euharistică arată că toți acei care o primesc sunt uniți în Iisus» [1161]. Aceasta a fost rațiunea și scopul în imediată legătură cu instituirea anafurei.

Ca urmare a rugăciunii pentru binecuvântarea ei, anafura produce, fără îndoială, și anumite efecte, ca lucrări ale grației actuale, în legătură cu trebuințele sau nevoile noastre zilnice. Scopul ei este același ca și al tuturor ierurgiilor și al întregului cult, adică «preamărirea lui Dumnezeu și sfințirea omului» [1162]; binecuvântarea pe care o primește anafura face ca ea să devină «un instrument al darurilor dumnezeiești, al binefacerilor și puterilor dumnezeiești, să depărteze piedicile mântuirii, să înmulțească dispozițiunile subiective la primirea dumnezeieștilor daruri și să pregătească pentru daruri mai înalte [1163].

Acesta este de altfel sensul în care se găsește interpretată anafura în pietatea religioasă populară, afară de unele exagerări, abuzuri și deformări de care nu este scutit nici Orientul, nici Occidentul creștin. Credincioșii o primesc și, dacă sunt nemâncați, o consumă îndată, într-o atitudine de impresionantă evlavie; dacă nu se găsesc în stare de ajunare, ei o iau acasă, spre a o întrebuința în altă zi, pe nemâncate, făcându-și semnul crucii înainte de a o consuma. Anafura este dusă chiar și celor bolnavi, precum și celor care nu au putut să vină la biserică, iar cei mai evlavioși își fac o rezervă, din care iau în alte zile de peste săptămână. «Sunt», în unele părți, «creștini, care nu se împărtășesc până ce nu gustă mai întâi din sfințita anafură câteva săptămâni înainte de precestanie» [1164].

Formele de pregătire în vederea primirii anafurei se prezintă uneori ca simple postulate ale conștiinței religioase individuale, sau ca datini locale. Astfel, în unele parohii rurale, cei învrăjbiți obișnuiesc să se împace, chiar în biserică, cu puțin înainte de momentul împărțirii anafurei, credincioasele mai tinere sărutând mâna celor mai în vârstă și chiar a bărbaților în etate și cu autoritate morală recunoscută. Rânduielile disciplinare sunt dominate de o notă oarecum rigoristă. Astfel, printr-o interpretare inspirată de analogie, *Îndreptarea legii* sau așa-zisa *Pravilă a lui Matei Basarab* extinde și la anafură obligațiile puse de canoanele 5 și 13 ale lui Timotei al Alexandriei, privitoare la împărtășire, cerând soților curăție trupească încă din ajunul zilei în care vor primi anafură [1165]. Pe de altă parte Nicolae Gramaticul, patriar-

---

1161. L'Abbé R. Aigrain, *Liturgie, encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, p. 754.
1162. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 771.
1163. *Ibidem*, p. 772.
1164. Pr. Mihail Reguș, *Anafora*, în «Biserica Ortodoxă Română», L (1932), nr. 11, p. 735.
1165. *Îndreptarea legii*, glava 170.

hul Constantinopolului, oprește prin canonul 10 și de la luarea anafurei pe cei opriți de la Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului. Canonul 19 al lui Nichifor Mărturisitorul (în *Pidalion* numerotat 18) face un pogorământ în această privință, îngăduind monahilor aflați sub epitimii să primească anafura după mărturisire. Precum vom vedea mai în urmă, Teodosie, mitropolitul Ungrovlahiei (către finele veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea), sfătuiește ca, celor ce nu se spovedesc niciodată, să nu li se dea nici anafură.

Întocmai ca pe vremea împărtășirii de obște se păstrează și astăzi încă, pe cale tradițională, ca o datorie de conștiință, regula ca toți cei care vin la biserică să fie pregătiți, adică cel puțin în stare de ajunare, spre a lua anafură. Oricât de vag, nu este greu de recunoscut că substratul acestor deprinderi de pietate, al tuturor acestor recomandații și măsuri, îl formează conștiința despre o corelație între pâinea anafurei și Pâinea euharistică. Nu este lipsită de temei deci observația că toate aceste date, «care revelează originea nobilă a anafurei și raportul ei cu Sfânta Liturghie, ne ajută să înțelegem semnificația sa cu totul supranaturală» [1166].

Istoria, literatura aghiografică și folclorică au înregistrat forme variate despre considerația de care s-a bucurat anafura în pietatea populară, care, de cele mai multe ori, pune accentul pe însușirea ei de instrument al grației actuale. Vom cita aci, cu titlu de documentare și de curiozitate în același timp, numai trei exemple, atât din creștinismul răsăritean, cât și din cel apusean.

Unul din acestea se referă la un caz de vindecare extraordinară, istorisit de Sfântul Grigore de Nazianz în cuvântarea funebră rostită cu ocazia înmormântării tatălui său. Mama acestui sfânt bărbat se găsea slăbită din cauza unei boli îndelungate și a nehrănirii. Într-o noapte îi apare însă fiul său, cu coșulețul cu pâini foarte albe, făcând asupra lor o rugăciune și binecuvântându-le cu semnul crucii, după obiceiul lui de totdeauna. Mâncând din acestea, ea s-a simțit întărită, puterile i-au revenit și speranța i-a crescut. Această vedenie a avut într-adevăr un puternic efect asupra bolnavei, așa precum a putut să verifice Sfântul Grigore însuși a doua zi dimineața, când a mers în camera mamei sale. Văzând-o mai înviorată decât înainte, el a întrebat-o cum a petrecut noaptea și cum se mai simte. «M-ai hrănit, fiul meu», îi răspunse ea, «cu foarte multă bunăvoință și cu dragoste și apoi mă întrebi cum mă aflu ? Destul de bine și de liniștită». «În același timp însă», zice Sfântul Grigore Teologul, «îngrijitoarele îmi făceau semn să nu o contrazic, ci să accept neapărat răspunsul, pentru ca nu cumva, descoperindu-se realitatea, să fie doborâtă de descurajare» [1167]. Aceasta este, se pare, cea mai veche mențiune istorică despre pâinile binecuvântate.

Un alt exemplu este extras din *Viețile Sfinților* din Bretagne. Odată, după săvârșirea Liturghiei, Sfântul Melaniu, episcop în veacul

1166. Dom Urbain Serès, *op.* și *loc. cit.*, p. 290.
1167. Sf. Grigore Teologul, *Cuvântarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, col. 1021—1024.

al V-lea la Rennes, vechea capitală a acestui ţinut din Galia, a împărţit în semn de comuniune evloghii celor patru episcopi care se aflau de faţă. Unul din ei, Sfântul Mars, episcop de Nantes, socotind că nu trebuie să întrerupă ajunarea, în loc să mănânce evloghia, a ascuns-o în sân. «Legenda adaugă că ea s-a prefăcut în şarpe. Sfântul Mars îşi dădu seama atunci că el se abătuse de la datoriile dragostei frăţeşti şi se duse să-şi ceară iertare de la episcopii a căror comuniune simbolică, pe cât se pare, el n-o preţuise cât se cuvine» [1168].

Impresionantă prin gingăşia şi semnificaţia ei este îndeosebi următoarea piesă măruntă din folclorul grec. Motivul este luat în legătură cu clădirea bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, minunea arhitecturii bizantine din timpul lui Justinian. Legenda spune că într-o duminică, după săvârşirea Liturghiei în vechea biserică Sfânta Sofia, care nu fusese încă dărâmată, împăratul s-a apropiat de sfintele uşi spre a primi antidoronul din mâna patriarhului. «Într-un moment de stângăcie, nu se ştie din partea cui, părticica dată căzu jos. O albină, care tocmai intrase pe fereastră, se repezi, apucă pâinea şi îşi reluă zborul. Împăratul găsi că ar fi fost o faptă nelegiuită să se îngăduie unei gângănii să mănânce anafură. El porunci deci să se deschidă toţi stupii din imperiu. Într-unul din aceştia, se găsi părticica de anafură, dar în acest stup, toată ceara fusese prelucrată de albine. Ele făcuseră din ea o măreaţă bisericuţă şi ca sfântă masă trona părticica de anafură. Această machetă extraordinară fu dusă împăratului care, precum spune legenda, puse să se construiască biserica după modelul lucrat de albine» [1169]. Este de remarcat la această formă naivă fineţea cu care este prezentată corelaţia dintre anafură şi Jertfa euharistică de pe Sfânta Masă.

## 4. Ritualul anafurei

Corelaţia dintre anafură şi Sfânta Pâine se afirmă şi în formele ritualului anafurei, în care se văd umbrele sau imitaţiile liniilor mari ale ritualului sfintei împărtăşiri. De fapt, elementele ceremonialului anafurei nu sunt unificate într-o închegare organică, unitară şi consistentă, ci sunt reprezentate de condiţii şi momente deosebite sau distanţate între ele, prin care se încadrează, ca prin nişte articulaţii, în ultima parte a Liturghiei, ţinându-se în umbra Sfintei Euharistii. Astfel, prin analogie cu aceasta şi îndeosebi cu administrarea ei, anafura implică : a) *o formulă de binecuvântare ;* b) *condiţii în vederea obţinerii ei* şi c) *un ceremonial de împărţire.*

În obscuritatea care a domnit cu privire la originea, semnificaţia şi poziţia ei în istorie, doctrină şi liturgică, precum şi în lipsa unor

1168. La Jules Corblet, *Histoire dogmatique et archéologique du sacrament de l'Eucharistie...,* t. I, p. 237.

1169. Citată de Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques,* p. 235, din lucrarea lui N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, Atena, 1920.

reguli de tipic în cărţile de slujbă sau, cel puţin, păstrate în vechile manuscrise liturgice, au apărut diversităţi şi devieri în practică.

a) Astfel, în ceea ce priveşte *binecuvântarea anafurei*, singurele formule consacrate în hotărâri oficiale şi investite cu autoritate, prin înscrierea lor în cărţile de ritual, le găsim în Occident. Cea mai veche dintre acestea ne este transmisă de *Sacramentarul* (Evhologiul) Sfântului Grigorie cel Mare sau Dialogul († 604), sub forma unei scurte rugăciuni : «Doamne Iisuse Hristoase, Cel ce eşti pâinea îngerilor (Ps. 77, 25) şi pâinea cea vie a vieţii veşnice, binecuvintează pâinea aceasta, precum ai binecuvântat cele cinci pâini în pustie, pentru ca toţi cei ce vor gusta dintr-însa să dobândească sănătatea trupului şi a sufletului ; Tu, Cel ce viezi şi stăpâneşti în vecii vecilor. Amin !». O altă formulă poartă girul Sinodului din Nantes (între anii 638—658), care, în canonul 9 menţionat mai înainte, arată că aceste evloghii vor fi binecuvântate prin următoarea rugăciune : «Sfinte Doamne, Părinte atotputernic şi Dumnezeule cel veşnic, binecuvintează pâinea aceasta cu binecuvântarea Ta cea sfântă şi spirituală, pentru ca toţi cei ce vor mânca dintr-însa să dobândească sănătatea trupului şi a sufletului şi apărarea împotriva bolilor şi a curselor vrăjmaşilor. Te rugăm, prin Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Pâinea cea adevărată a vieţii, care s-a pogorât din cer pentru viaţa şi mântuirea lumii şi care, ca un Dumnezeu, viază şi împărăţeşte (stăpâneşte) împreună cu Tine în unitatea Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin». Practica actuală de a se stropi cu aghiazmă această pâine binecuvântată nu se găseşte indicată în vechile manuscrise [1170].

Negreşit, necesitatea unui ceremonial distinct, cu o rugăciune specială pentru binecuvântarea anafurei, era firesc să fie simţită în chip particular în Apus, unde legătura organică dintre anafură şi Sfânta Euharistie s-a rupt în urma căderii treptate în desuetudine a deprinderii ca darurile de jertfă să fie aduse de credincioşi [1171]. Pentru anafură însă, familiile parohienilor prepară şi aduc cu rândul câte o pâine [1172], care este împărţită credincioşilor la sfârşitul Liturghiei, după ce a fost binecuvântată cu un ceremonial deosebit printr-una din rugăciunile de mai sus, şi anume într-un moment asupra căruia uzul a variat ; aceasta are loc adică fie la finele Liturghiei, ca în vechime, fie înainte sau la începutul Liturghiei, dar mai obişnuit la ofertoriu (ritualul pregătirii

---

1170. Vezi Dom Urbain Seres, *op. cit.*, p. 286 ; L'Abbé Migne, *op. cit.*, p. 562, 563 ; Jules Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 242 ; F. A. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, Fr. in Br. t. I, p. 452.

1171. Pentru Sfânta Euharistie au intrat în uz aşa-numitele *oblate*, un preparat sintetic am putea zice, de azimă, procurate de preot. Ele sunt nişte comprimate cu înfăţişarea şi grosimea hârtiei, deci mai puţin de 1 mm, în forma unor monezi de mărimi diferite, având imprimată pe una din feţe răstignirea Domnului.

1172. Sub regimul dinaintea Revoluţiei (1789), epitropiile bisericeşti din Franţa puteau să fie autorizate, prin hotărâre judecătorească, să facă cheltuielile necesare pentru procurarea acestor pâini, în contul acelor credincioşi care refuzau să-şi îndeplinească o astfel de obligaţie sau nu respectau cu stricteţe rânduielile stabilite de ei în legătură cu această ofrandă. Cf. Jules Corblet, *op. cit.*, vol. I, p. 251.

darurilor înainte de consacrare, corespunzând ca idee Proscomidiei ortodoxe), înainte sau după el [1173].

Orice legătură între planurile deosebite ale celor două feluri de pâine este astfel întreruptă.

În Biserica Ortodoxă însă şi în Bisericile Vechi Orientale în general, materiile de jertfă sunt aduse de credincioşi, iar anafura, care provine ca şi Sfântul Agneţ dintr-una şi aceeaşi prosforă proscomidită, este considerată împărtăşită de sfinţenie, cum am văzut, prin înseşi lucrările Proscomidiei; necesitatea şi importanţa unei rugăciuni dezvoltate şi independente nu s-a impus, prin urmare, cu aceeaşi stringenţă ca în Apus. Negreşit, existenţa unei formule pentru binecuvântarea anafurei nu poate fi pusă la îndoială, dar ea nu a îmbrăcat caracterul unei rugăciuni aparte, ci s-a găsit inclusă ca un articol în ritualul Proscomidiei. După toate aparenţele — şi aceasta este puţin spus —, formula pentru binecuvântarea pâinii sau prosforei de proscomidit, ale cărei resturi devin anafură, servea în acelaşi timp şi era considerată suficientă ca binecuvântare şi pentru anafură, ea făcându-se prin formula pentru deschiderea serviciului Proscomidiei: «*Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*». Acţiunea sau gestul de binecuvântare care însoţeşte această formulă este concludent în acest sens. Astfel, potrivit practicilor bunilor bisericaşi din trecut, prescura de proscomidit se ţine împreună cu copia în mâna stângă, în timp ce preotul o binecuvintează cu dreapta în semnul crucii, spunând formula de mai sus, după care apoi o sărută [1174]. Ediţia din anul 1908 a *Liturghierului* de Ierusalim indică de asemenea: «Preotul, luând prescura cu amândouă mâinile, face cu ea semnul crucii deasupra Sfântului Disc, zicând totodată: Binecuvântat este Dumnezeul nostru» [1175]. *Liturghierul* de Atena prescrie acelaşi lucru, cu varianta că preotul ia prescura şi sfânta copie cu amândouă mâinile şi o înalţă (ὑψώνει) până în dreptul frunţii, încă de la începutul troparului «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii...» [1176].

Prin urmare, dintru început a existat o formulă de binecuvântare a anafurei şi, sub această formulă pe care o putem considera cea mai veche, tradiţia a transmis-o în practica din diferite părţi, unde o găsim consemnată în manualele de tipic şi în relatări incidentale, ca formulă pentru binecuvântarea anafurei, în timpul Axionului [1177]. În acest sens devine înţeleasă şi explicaţia dată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, când afirmă că anafura se împărtăşeşte de binecuvântare prin cele ce se fac la Proscomidie.

1173. Cf. Jules Corblet, *op. cit.*, I, p. 243; L'Abbé Migne, *op. cit.*, p. 563; F. A. Kraus, *op. cit.*, p. 451; L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

1174. Vezi Icon. Dimitrie Lungulescu, *op. cit.*, p. 53.

1175. Λειτουργικόν, ianuarie, 1908, p. 57.

1176. Ἡ θεία λειτουργία, Atena, 1924, p. 27.

1177. Ca, de pildă, la: Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 58; Icon. Dim. Lungulescu, *op. cit.*, p. 68; Icon. Ilie Teodorescu, *Anafora*, în «Amvonul», X (1907), nr. 8, p. 247; Icon. D. Georgescu, *Observaţiuni asupra serviciului divin*, Bucureşti, 1911, p. 14; Arhim. Fotie Balamaci, *op. cit.*, p. 174.

Se înțelege însă că această formulă era și este valabilă numai în cazul în care credincioșii pot fi îndestulați cu resturile provenite exclusiv din prescura înălțată, adică proscomidită pentru Sfântul Agneț, ca odinioară, când prosforele aveau mărimea pâinilor din uzul zilnic. În Biserica Ortodoxă Rusă, unde s-a păstrat obiceiul ca cele cinci prescuri necesare Proscomidiei să fie întregi, iar nu numai câte un singur corn sau pecete, nu se cunoaște și nu se practică o formulă aparte pentru binecuvântarea anafurei într-un moment anumit al Liturghiei. În celelalte părți ale Bisericii Ortodoxe însă, ajungându-se la folosirea unei singure prescuri pentru întreaga Proscomidie, adică cinci cornuri sau peceți, nu mai poate fi respectată regula de a se pregăti anafura exclusiv din prescura întrebuințată pentru scoaterea Sfântului Agneț, mai ales în forma raționalizată la care a ajuns prescura prin uzul din cursul istoriei. De aceea, autorul unui manual de liturgică îndeamnă ca această prosforă să fie făcută «cât un taler de mare, având în mijloc un singur sigil, sau pistornic pentru Sfântul Agneț» [1178]. Chiar așa însă experiența a dovedit că mărimea prosforei se poate întâmpla să fie depășită, în anumite ocazii, de numărul mare al credincioșilor, așa că s-a recurs și la prosfora din care s-a scos părticica Preasfintei Născătoare ori și la cea pentru miridele celor nouă cete, ba chiar și la prosforele din care s-a proscomidit pentru vii și pentru morți, nefiind excluse nici împrejurările când se ajunge chiar la folosirea stocului de prescuri neîntrebuințate în nici un fel la Proscomidie. În perfectă concordanță însă cu simbolismul prescurii și cu semnificația anafurei, *Nomocanonul în 228 de capitole* nu dă încuviințare pentru tăierea anafurei decât din prosforele ce au servit la scoaterea Sfântului Agneț și, cel mult, și a miridei în cinstea Sfintei Fecioare. Astfel, canonul 213, după ce dă indicațiile cu privire la numărul de prosfore necesar pentru Proscomidie, adaugă : «Afară de aceasta să știi și acest lucru : prima prescură să fie întreagă, ca să scoți artosul Domnului, sau după cum vei chibzui, ca să-ți ajungă pentru anafură ; iar celelalte patru să fie numai pecetea. Dacă însă este popor mult și nu ajunge o singură prescură pentru anafură, pune și prescura Panaghiei întreagă, iar celelalte să fie peceți» [1179].

În acest caz însă cine se mai poate îndoi de necesitatea unei formule aparte pentru binecuvântarea anafurei ?

Deși nicăieri, cu excepția edițiilor de București din anii 1937, 1950, 1956 și 1967 ale *Liturghierului* român, nu se dă vreo indicație cu

---

1178. Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 125.

1179. Vezi textul grec la J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191, nr. 341.
Ediția *Liturghierului* de București, 1937, nu se găsește deci pe linia acestui canon atunci când dă indicația că se poate tăia și din prescurile care n-au servit la Proscomidie, dacă trebuința cere (p. 159). Fără temei consideră și S. Bulgakov (*Manual practic pentru săvârșirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă*, Harkov, 1893, p. 70, nr. 27, în limba rusă) că este admis să se taie și să se împartă ca anafură nu numai prescurile folosite la scoaterea miridelor pentru cele nouă cete, pentru vii și pentru repauzați, ori pâinea binecuvântată la slujba Litiei, ci chiar prescurile neîntrebuințate, dar stropite cu agheasmă, în cazurile în care nu sunt îndestulătoare părțile rămase din prescura pentru Sfântul Agneț și din cea a Panaghiei.

privire la binecuvântarea anafurei şi la formula respectivă, totuşi în practică anafura s-a binecuvântat totdeauna, folosindu-se diferite formule. Ceremonialul este sumar. În timpul Axionului, vasul cu anafură este prezentat preotului, cu invitaţia : «Binecuvintează, părinte, anafura». Luându-l, preotul îl poartă în chipul sfintei cruci în faţa vaselor cu Sfintele Taine, unii obişnuind să atingă Sfântul Disc şi Sfântul Potir în timp ce se rosteşte formula de binecuvântare, care, în unele cazuri, este aceea prin care se deschide serviciul Proscomidiei [1180] ; după alte practici, această formulă are un caracter introductiv, ea fiind completată prin următoarea, în timp ce anafura este atinsă sau apropiată de sfintele vase : *«Binecuvintează, Doamne, pe toţi cei ce vor gusta dintr-însa...»* [1181].

Cea dintâi formulă pe care o cunoaştem este de la sfârşitul veacului al XIX-lea, şi are o formă simplă : *«Binecuvântată este anafura sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor»*, rostită în timp ce cu dreapta se făcea semnul binecuvântării peste vasul cu anafură. Tot atât de simplă şi, pare-se, cu o întrebuinţare tot atât de largă este şi următoarea : *«Binecuvântată este hrana (mâncarea) sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor»* [1182]. Cele cu text mai dezvoltat, avem impresia că s-au bucurat de un uz mai restrâns. Una dintre acestea îşi întemeiază binecuvântarea pe numele Sfintei Treimi : «În numele Preasfintei Treimi, Care ştie toate, se sfinţeşte pâinea aceasta spre sfinţirea celor ce vor gusta dintr-însa. Că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie slavă înălţăm : Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor» [1183]. Alta, obişnuită în părţile Banatului, este adresată Mântuitorului, prezentând în factura ei internă înrudiri cu rugăciunile respective, obişnuite în Apus : *«Doamne Iisuse Hristoase, Care binecuvintezi şi sfinţeşti toate câte sunt, însuţi binecuvintează şi aceste prosfore, care se aduc spre tăierea sfintei anafure, şi pe credincioşii care vor gusta dintr-însele sfinţeşte-i, iartă-le, Doamne, păcatele, dăruieşte-le sănătate şi viaţă veşnică»* [1184]. Cea mai dezvoltată dintre formulele pentru binecuvântarea anafurei se inspiră din aceleaşi motive evhologice, ca şi rugăciunea pentru binecuvântarea pâinilor la serviciul Litiei, cu care se găseşte într-o apropiată înrudire

---

1180. Vezi *Dumnezeieştile Liturghii,* ed. Bucureşti, din anul 1937, p. 159, şi din anul 1950, p. 137; Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome,* nr. 58, p. 132—133; Jules Corblet, *op. cit.,* p. 254.

Ar fi greu de lămurit dacă obiceiul purtării anafurei deasupra sau în faţa vaselor cu Sfintele Taine şi atingerea ei de acestea, practicat în multe părţi ale Ortodoxiei răsăritene, este sugerat de erminia lui Teodor de Andida, care subliniază, precum am văzut, că anafura îşi trage sfinţirea de la Sfintele Taine, transmiţând-o la rândul ei credincioşilor, ori dacă, mai degrabă, explicarea acestui exeget liturgic se referă tocmai la practica obişnuită din vremea lui.

1181. Arhim. Fotie Balamaci, *op. cit.,* p. 174.

1182. Icon. Ilie Teodorescu, *op.* şi *loc. cit.*; *Sfintele şi Dumnezeieştile liturghii,* Bucureşti, 1937, p. 159.

1183. Icon. Ilie Teodorescu, *op. cit.,* şi *loc. cit.*

1184. Pr. Ioan Nicorescu, *Anafora,* în «Biserica Ortodoxă Română», LI (1933), nr. 9—10, p. 417.

verbală: *«Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai binecuvântat cele cinci pâini în pustie și ai săturat cinci mii de bărbați, însuți binecuvintează și pâinile acestea și pe credincioșii care vor gusta dintr-însele îi sfințește, că Tu ești sfințirea noastră și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului, Bunului și de viață Făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor»* [1185].

Nu este greu de observat că, în general, aceste formule sunt lipsite de expresivitatea cerută de caracterul, simbolismul și semnificația anafurei. Cele mai dezvoltate, care, după părerea noastră, sunt și cele mai noi, nu se află departe de a întreține ideea unei analogii cu litiile, deși anafura nu trebuie confundată cu acestea și nici cu pâinea din alte întrebuințări religioase [1186]. Ediția *Liturghierului* de București, 1937 (la p. 159), pare că stabilește chiar o astfel de echivalență, când recomandă să se citească în plus «și rugăciunea de sfințire de la Litie, zicând la timpul cuvenit... însuți binecuvintează și Sfânta Anafură aceasta», «atunci când trebuința cere a se tăia prescuri mai multe și nu din acelea care au servit la slujirea Sfintei Proscomidii». Indirect, de altfel, se recunoaște că aceste prescuri nu pot avea valoare de anafură.

Un progres îl reprezintă formulele care nu ignoră *momentul* când se face binecuvântarea anafurei. Precum am văzut, tradiția a consacrat în acest scop timpul când se cântă Axionul [1187], amănunt de care iau act pentru prima oară instrucțiunile din ultimele trei ediții amintite ale *Liturghierului* român de București. Un preot bănățean propune însă în acest scop vremea din timpul Rugăciunii Domnești, susținând că această practică, preluată de la preoți care au studiat teologia la sârbi (Vârșeț), ar fi mai potrivită pentru două motive: întâi, pentru că liturghisitorul ar fi mai puțin ocupat în timpul acestei rugăciuni decât în timpul Axionului și apoi fiindcă «oricărei binecuvântări și sfințiri îi premerge rostirea Tatălui nostru» [1188]. Fără a ne opri asupra acestei propuneri, afirmăm

---

1185. Icon. Ilie Teodorescu, *op.* și *loc. cit.* Cu neînsemnate diferențe verbale, care o apropie și mai mult de textul rugăciunii pentru binecuvântarea litiilor, vezi și la Icon. D. Georgescu, *op.* și *loc. cit.*

1186. Confuzie pe care unii autori apuseni, ca de exemplu Maximilianus de Saxonia (*Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. II, p. 280), au putut să o facă, afirmând că «evlogiile au sau forma pâinii obișnuite, sau sunt împodobite, mai ales în zilele de sărbători, cu tot felul de figuri».

Binecuvântarea pâinii și a vinului, împreună cu alte elemente, la slujba Litiei, a fost rânduită la origine în mânăstiri, pentru ca monahii, gustând din ele la sfârșitul slujbei de seară, să capete oarecare putere de rezistență pentru slujba privegherii din timpul nopții. Din mânăstiri, obiceiul a trecut apoi la întrebuințare generală. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 342, în trad. rom. cit., p. 222; col. 2; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 297. Recomandarea înscrisă în *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române la sfârșitul slujbei Vecerniei, ca pâinile litiei să fie împărțite credincioșilor «ca anafură», se referă deci la modalitatea sau ceremonialul de distribuire, iar nu la identitatea între cele două feluri de pâine binecuvântată.

1187. Vezi nota 1177 și Nicodim Patriarhul, *Călăuzirea creștinului la biserică*, ed. XI, p. 118—119.

1188. Pr. Ioan Nicorescu, *op.* și *loc. cit.*

că, în chip indiscutabil, momentul cel mai indicat pentru binecuvântarea anafurei îl reprezintă vremea din timpul cântării Axionului. În primul rând, pentru că acest imn în cinstea Sfintei Fecioare concordă cu simbolismul anafurei, care preînchipuie pe Sfânta Fecioară «care a născut nouă pe Pâinea cea cerească, cea vie, veşnică şi pururea hrănitoare sufletelor noastre»[1189]; în al doilea rând, fiindcă acest moment corespunde ideii exprimate în erminiile liturgice despre o anumită corelaţie între anafură şi Pâinea euharistică. Pe de altă parte, binecuvântarea anafurei îndată după consacrarea Sfintelor Taine, adică după epicleză, satisface logica ritualului specific anafurei, care, ca antidoron, se ţine în dependenţă şi în umbra Sfintei Euharistii, momentele acestui ritual urmând întotdeauna după consumarea principalelor acte din ritualul Sfintei Împărtăşiri. Momentul din timpul Axionului nu a fost fixat deci în mod arbitrar.

O formulă pentru binecuvântarea anafurei, adecvată acestui moment sau mai bine-zis simbolismului ei, o reprezintă următoarea rugăciune, obişnuită mai ales în Bisericile Ortodoxe autocefale de limbă greacă, nu numai la Liturghie, ci şi în rânduiala pentru ridicarea Panaghiei: *«Mare este numele Sfintei Treimi. Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, ajută-ne. Pentru rugăciunile ei, miluieşte-ne şi ne mântuieşte, Dumnezeule»*[1190].

În aceeaşi categorie poate fi considerată şi rugăciunea adoptată de ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, din anul 1950, la pagina 127: *«Doamne Iisuse Hristoase, pentru rugăciunile Maicii Tale, miluieşte-ne pe noi»*.

Marele cusur al acestor din urmă două formule îl constituie faptul că le lipseşte ideea de binecuvântare. Ele sunt într-adevăr rugăciuni, dar numai de laudă şi de cerere, fără însă ca obiectul şi intenţia acestei cereri să fie exprimate în vreo formă sau să se refere la binecuvântarea anafurei; ca atare, ele nu au în esenţa lor caracterul unor formule de binecuvântare. Forma în care socotim că s-a realizat cea mai potrivită formulă pentru binecuvântarea anafurei o reprezintă următorul text, ce apare ca o prelucrare uşor amplificată a primei dintre cele două rugăciuni de mai sus: *«Mare este numele Preasfintei Treimi, întru Care nădăjduim mântuirea. Pentru rugăciunile Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor, binecuvintează, Doamne, pâinile*

---

1189. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357, trad. rom. cit., p. 239.

1190. Textul grec la Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, nr. 58, p. 132—133; vezi de asemenea: Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357 şi 359, trad. rom. cit., p. 239—240. Episcopul Iacov Antonovici, *Rânduiala pentru ridicarea Panaghiei după cum se oficiază în Moldova*, Cernica, 1924, p. 14—16, 20, 24.

*acestea şi sfinţeşte pe cei ce vor gusta dintr-însele. Că Tu eşti Cel ce binecuvintezi şi sfinţeşti toate, Hristoase, Dumnezeul nostru, şi Ţie mărire înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului, Bunului şi de viaţă Făcătorului Tău Duh, acum şi în vecii vecilor. Amin»* [1191].

Cu totul cuprinzătoare şi caracteristică prin traducerea a înseşi ideii de antidoron în textul ei este următoarea formulă din practica unui bătrân preot, aflător încă în Râmnicu-Vâlcea prin primele două decenii ale veacului nostru: *«Binecuvintează, Doamne, pâinea aceasta, ce se aduce pentru a ţine-loc Sfintelor Tale Taine, totdeauna acum şi pururea şi în vecii vecilor».*

Desigur, numărul formulelor nu se poate considera epuizat de cele înregistrate în studiul de faţă. Ceea ce trebuie însă subliniat neapărat este faptul că, în lipsa unor instrucţiuni din oficiu, mulţimea variantelor acestei rugăciuni constituie o mărturie venită din toate părţile despre caracterul de imperativ categoric cu care s-a impus în practică conştiinţei liturghisitorilor, datoria de a binecuvânta anafura.

b) Pâinea anafurei păstrează intactă nota aceluiaşi simbolism până în ultimul moment al ritualului ei, moment reprezentat de *ceremonialul împărţirii anafurei.* În legătură cu aceasta, Meletie Sirigul tâlcuieşte că «după plecarea lui Hristos, a rămas în lume Fecioara Maria spre mângâierea credincioşilor. De aceea, se împarte poporului aşa-numita anafură (ἀντίδωρον), întru închipuirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, din prescura din care s-a scos Agneţul» [1192].

În urma unei devieri a practicii, am ajuns să vorbim în limbajul românesc de «luarea», iar nu de «primirea» sau «împărţirea» anafurei. Regulile înscrise în *Liturghierele* manuscrise şi imprimate, ca şi în manualele de liturgică şi de tipic sunt însă de acord, fără excepţie, arătând că «preotul împarte sfânta anafură», cum se exprimă una din ediţiile

1191. Scris de mână de Pr. Paraschiv Popescu, la 17 octombrie, 1910, pe coperta interioară de la începutul unui *Liturghier*, ed. Bucureşti, 1902, ce s-a aflat în întrebuinţarea bisericii Sfânta Vineri-Herasca din Bucureşti.

Pentru stabilirea consecvenţei necesare în legătură cu expresiile de adresă din text, se impune o uşoară amendare, sub forma următorului adaos: *Iisuse Hristoase*, după vocativul: *Doamne*.

1192. *Scurtă explicare a dumnezeieştii şi sfintei liturghii*, de Meletie Siriguul, încadrată în *Scrisoarea sinodală a Patriarhului Paisie I către Nicon al Moscovei* (1665). La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1905, p. 51, după traducerea în manuscris a Pr. Prof. Ene Branişte.

Patriarhul român Nicodim lămureşte de asemenea că «acelor creştini care vin în biserică şi ascultă sfânta slujbă cu evlavie, dar care nu s-au putut împărtăşi cu Sfintele Taine, *Biserica a început să le dea ca o mângâiere anafură sau pâine sfinţită în cinstea Maicii Domnului, ca astfel ei, măcar prin mijlocirea Prea Curatei Fecioare Maria, marea noastră solitoare către Dumnezeu, să se învrednicească a se apropia de Mântuitorul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos»* (*op. cit.*, p. 109—110).

*Liturghierului* de Ierusalim (1908) [1193], tot așa după cum tot preotul dă și Sfânta Împărtășanie. Când slujește arhiereul, «acesta împarte poporului anafura, spre binecuvântarea și curățirea sufletului» [1194]. Ceremonialul împărțirii anafurei este descris astfel de Nicolae Cabasila, în completarea textului citat mai înainte (vezi nota 1155) : Preotul «o împarte credincioșilor..., iar ei o primesc cu toată evlavia și-i sărută dreapta, care s-a atins puțin mai înainte de Preasfântul Trup al Mântuitorului Hristos și se crede că sfințirea primită de aici o împărtășește celor ce se ating de ea».

Adevăratul temei al regulii de a se împărți anafura de către preot derivă din caracterul ei de antidoron. Așa se explică pentru ce întreg ceremonialul pentru distribuirea ei a fost întocmit prin analogie cu cel pentru administrarea Sfintei Împărtășanii [1195]. Astfel, *Liturghierele,* cu excepția unora dintre edițiile grecești mai noi, prevăd nu numai împărțirea anafurei de către preot, ci și cântarea în acest timp a Psalmului 33, care se mai recită încă în unele mânăstiri [1196] ; acest amănunt este cât se poate de semnificativ, atât pentru motivul că acest psalm se recita, în Biserica primară, în timpul împărtășirii credinicoșilor [1197], cât și prin ideea îndeosebi din textul versetului 8 al acestui psalm («Gustați și vedeți că bun este Domnul»). Prin acest psalm, comunitatea întâmpină astfel primirea evloghiei sau anafurei, cu un imn de binecuvântare sau de laudă adresat lui Dumnezeu : «Binecuvânta-voi pe Domnul în toată vremea, lauda Lui va fi pururea în gura mea...».

c) După regula observată întotdeauna, anafura se consumă numai de cei care se găsesc în stare de ajunare. *Cormceaia Cniga* prevede că celui ce a mâncat chiar puțin sau a băut nu-i este îngăduit să primească antidoron [1198], «căci este sfințit și se cuvine să-l primească pe nemâncate» [1199].

---

1193. Cf. și *Ms. nr. 1020* Bibl. Mânăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 99; J. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 534; Maximilianus de Saxa, *op. cit.*, vol. II, p. 280; Jules Corblet, *op. cit.*, t. II, p. 254; Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77 etc

1194. *Tipicul arhieresc bizantino-slavon la Sfintele Liturghii*, 1943, p. 44, tradus după *Rânduiala slujbei arhierești*, tipărită la Moscova, ca ediție sinodală, în anul 1907.

1195. Cf. și J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 534.

1196. Cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 73 (notă); Prot. Grigorie Mansvetov, *op. cit.*, p. 123; A. Svirelin, *Tipic bisericesc...* (în limba rusă), Moscova, 1894; Prof. Dr. Tit Mîscovschi, *Explicarea Liturghiei țarigrădene* (în limba rusă), Lemberg, 1926, p. 157.

1197. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 13.

1198. *Cormceaia Cniga*, part. II, Răspunsul al șaptelea al Sinodului al XVII-lea din timpul patriarhului Nicolae al Constantinopolului, la întrebarea monahului Ioan. La Grigorie Diacenko, *Dicționar bisericesc slav complet* (în limba rusă), Moscova, 1900, p. 18.

1199. *Tipicul arhieresc bizantino-slavon*, citat, p. 44.

Mai mult, ca şi la împărtăşirea cu Sfintele Taine, împărţirea anafurei este însoţită de o formulă rostită pentru fiecare credincios. Ea variază. În practica din unele părţi este formula: «*Hrană a dat Domnul celor ce se tem de El*», sau: «*Hrană se dă celor ce se tem de Domnul*» [1200], ori «*Ajutorul meu (tău) de la Domnul, Cel ce a făcut cerul şi pământul*» (Ps. 20, 2), aceasta din urmă fiind înregistrată şi în ediţia din anul 1937, Bucureşti, a *Liturghierului* (p. 79). Mult mai expresivă şi mai corespunzătoare caracterului anafurei este însă forma întrebuinţată în ediţiile greceşti şi bulgare: «*Binecuvântarea Domnului şi mila Lui să vie peste tine* (totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin» [1201]). Reiese şi se afirmă astfel credinţa despre diferenţa esenţială între Sfintele Taine şi pâinea obişnuită, numai binecuvântată [1202]; în timp ce prin cele dintâi ni se împărtăşeşte harul sfinţirii sau mântuirea prin însuşi Trupul şi Sângele Domnului, anafura ne face părtaşi numai de binecuvântare.

Practica «miruirii» la finele Liturghiei, generalizată în Biserica Ortodoxă Română la toate sărbătorile [1203], a făcut din preot mai mult un simplu asistent la luarea anafurei de către fiecare credincios, din vasul în care se află pusă, formula de mai sus fiind rostită de fapt o dată cu miruirea. Aşa precum se exprima categoric Balsamon, împărţirea anafurei a fost rânduită însă pentru ca cei care nu pot să se împărtăşească «*să o primească din mâna preotului, spre sfinţire*».

*Asupra momentului exact pentru distribuirea anafurei*, indicaţiile din *Liturghiere* nu se găsesc într-un acord perfect. Multe din cele mai bune manuscrise şi ediţii vechi fixează acest moment după rugăciunea amvonului, deci înainte de formula apolisului Liturghiei. Altele însă îl înscriu după ce s-au încheiat complet formulele otpustului, aceasta fiind de fapt regula care a prevalat în practică [1204]. Acest din urmă moment a fost indicat de consideraţii practice, întrucât experienţa a demonstrat că prin împărtăşirea anafurei se creează ocazie pentru plecarea credincioşilor din biserică, înainte de încheierea serviciului divin prin formulele consacrate.

---

1200. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77 şi Pr. Gavriil Telega, *Tipiconul cu note ritualistice*, 1901 (curs litografiat), p. 413.

1201. Cf. de exemplu: *Liturghikonul* de Ierusalim, 1908, p. 109; *Dumnezeiasca Liturghie*, Atena, 1924, p. 59; *Slujebnik*, Sofia, 1928, p. 143; S. Salaville, *op. cit.*, p. 73.

1202. Prof. Dr. Tit Mîscovschi, *op. cit.*, p. 157.

1203. Miruirea la finele Liturghiei nu se practică în unele din mânăstirile noastre (Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77) şi nici în bisericile ortodoxe din alte ţări. În Biserica Ortodoxă Rusă se miruieşte numai la sărbătorile mari, şi anume în cursul Utreniei, după citirea Evangheliei, ori la sfârşitul Utreniei, când nu e polieleu.

1204. Confuzia merge uneori până acolo încât într-una şi aceeaşi ediţie a *Liturghierului* împărţirea anafurei este indicată înainte de apolis în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi în cea a Darurilor mai înainte sfinţite, în timp ce în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare o găsim după apolis. Ca exemplificare, cităm la întâmplare ediţiile *Liturghierului* român de Neamţ, 1860, de Bucureşti, 1902 şi 1937.

În strictă logică însă a spiritului în care a fost instituită anafura, momentul într-adevăr potrivit pentru împărțirea ei este cel dinaintea formulei finale a apolisului [1205]. Pe de o parte, pentru că anafura, ca antidoron (în loc de dar), trebuie distribuită și consumată ca și Sfânta Împărtășanie, în cadrul Liturghiei, deci înăuntrul comunității credincioșilor, iar nu în afara oficiului. Pe de altă parte, formula dinaintea apolisului, *«Binecuvântarea Domnului peste voi, cu al Său har...»*, urmează întocmai ca o concluzie, pecetluind printr-o formulă publică și generală caracterul de binecuvântare (εὐλογία) al anafurei, afirmat fiecărui credincios în parte cu formula de care este însoțită distribuirea [1206]. Această demonstrație se referă, desigur, la poziția teoretică a problemei. Întrucât însă astăzi întreaga comunitate, în loc să se împărtășească, ia anafură, deplasarea momentului distribuirii ei după otpust nu contrariază semnificația anafurei ca semn de comuniune.

În limbajul bisericesc curent se întrebuințează în chip impropriu expresia de anafură și pentru prescurile ce se consumă cu vin, îndată după împărtășire, de către cei care s-au apropiat de Sfintele Taine. Gustarea aceasta, chiar dacă se face din anafură, nu are însă caracterul unui semn de comuniune, care, de altfel, s-a săvârșit în chip real prin însăși Sfânta Împărtășire [1207], ci se practică cu scopul de a se ajuta degajarea gurii de orice urmă din Sfintele Taine, spre a nu fi expuse la eliminare prin vorbire etc. Pentru același motiv, instrucțiunile din *Liturghiere* și *Tipice* recomandă liturghisitorilor înșiși să guste anafură și vin la proscomidiar, după împărtășire [1208]. De asemenea, *Regulile* Sfân-

1205. Cf. și Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114.

1206. Se pare că *Slujebnicul bulgar* (Sofia, 1928, p. 250) încearcă un compromis între cele două poziții, indicând pentru împărțirea anafurei, la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, momentul dintre apolis și formula finală «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...».

1207. Pentru acest motiv dispozițiile sinodale ale lui Pierre de Colemediu, arhiepiscop de Rouen, interziceau împărțirea anafurei la Paști și la praznicele mari, deoarece în aceste zile trebuie să se împărtășească toți credincioșii. Jules Corblet, *op. cit.*, vol. II, p. 242, și la L. Moulien, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

1208. *Ieratikon*, Constantinopol, 1895, p. 150; Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 65 și 93; *Calendarul bisericesc pe anul 1947*, Moscova, p. 54. *Tipicul cel Mare* (Iași, 1816), la p. 42, 43, în cap. 34: «Pentru spălarea gurii fraților celor ce se împărtășesc cu Preacuratele Taine ale lui Hristos», se recomandă ca, după împărtășire, să ia anafură și apoi «puțină căldură din cea rămasă din turnarea în dumnezeiescul pahar». Obiceiul acesta trebuie să fie vechi și comun întregii Biserici, de vreme ce îl găsim practicat și în Apus. Astfel, o regulă atestată de papa Inocențiu al III-lea, în anul 1204, prescrie liturghisitorului să-și spele gura cu vin, atunci când nu mai are de săvârșit o altă missă (Mgr Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, XI, p. 294).

tului Benedict recomandă ca după cuminecare să se dea puţin vin amestecat cu apă monahului rânduit la lecturile în auz din trapeză, în timpul prânzului celorlalţi [1209].

Ceea ce se dă însă credincioşilor, împreună cu vin după împărtăşire, sunt prescurile neînălţate şi neîntrebuinţate la Proscomidie. În categoria acestora intră şi vinul, chiar dacă provine din cel rămas după turnarea în Sfântul Potir, «deoarece vinul nu se înalţă, ci numai se sfinţeşte» [1210], adică nu este înălţat şi binecuvântat înainte de a fi turnat în potir ; ceea ce rămâne din el păstrează deci simplu caracter de ofrandă prezentată de credincioşi, ca şi prescurile neproscomidite. Toomai «prescurile şi vinul» acestea au format obiectul întrebării incluse în textul canonului 5 al patriarhului constantinopolitan Nicolae.

Prin urmare, prosforele ce se consumă cu vin, după împărtăşire, nu sunt anafură.

---

1209. *Rânduiala* cuviosului Benedict, cap. 38. în *Vechile rânduieli ale vieţii monahale...*, traducere, p. 710; vezi şi Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 252, n. 1 : «Se văd şi astăzi în unele biserici de Răsărit credincioşi care, înainte de a pleca după împărtăşire, cer paracliserului o înghiţitură de apă sau de vin».

1210. Interpretarea canonului 5 al patriarhului Nicolae, la G. Ralli şi Potli, *Sintagma ateniană*, vol. IV, p. 422.

# CUPRINS

ANEXE

ÎN CURS DE APARIȚIE LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ:

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință*

Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*

Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (II)

*Molitfelnic*

*Aghiazmatar*

*Slujba Învierii*

*Carte de Te-Deum*

Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos — Biserică — Societate*

Părintele Marc Antoine Costa de Beauregard, *«Rugați-vă neîncetat»*

Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*

**Redactor : Pr. CORNELIU ZAVOIANU**
**Tehnoredactor : Protos. VARTOLOMEU BOGDAN**

**Format 16/70 × 100**
**Coli de tipar : 24,75**
**Comanda nr. 100**

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC**
**ȘI DE MISIUNE**
**AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

**Intr. Patriarhiei nr. 6 — București**
**Tel. 337 22 79 Fax : 336 00 59**